

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS HEBREOS Y ARAMEOS



TESIS DOCTORAL

**El cuerpo y el mundo: el motivo del microcosmos en el neoplatonismo
judío medieval (al-Andalus, siglos XI-XII)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Guadalupe González Diéguez

DIRECTORA

Amparo Alba Cecilia

Madrid, 2016

Departamento de Estudios Hebreos y Arameos

Facultad de Filología



**UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID**

**Título: El cuerpo y el mundo: el motivo del microcosmos en el
neoplatonismo judío medieval (al-Andalus, siglos XI-XII)**

Memoria presentada para optar al Grado de Doctor

Autora: Guadalupe González Diéguez

Directora: Amparo Alba Cecilia

Madrid 2015

Agradecimientos

Me gustaría agradecer profundamente a mi directora, la Profesora Amparo Alba Cecilia, el incensante apoyo que ha prestado a esta investigación durante largos años. En 1994 tomé con la Profesora Alba mi primera clase de licenciatura relacionada con el judaísmo. Esta asignatura, titulada “Cábala y mística judía,” marcó de manera muy profunda mi desarrollo académico y profesional, y tengo una deuda de gratitud con la Profesora Alba por haberme descubierto el campo de investigación al que me habría de dedicar en el futuro, así como por haberme proporcionado un modelo a seguir en cuanto a rigor académico y actitud abierta, generosa, y siempre dispuesta a colaborar.

Me gustaría extender mi agradecimiento a todo el Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid, en especial a los Profesores Andrés Piquer Otero y Pablo Torijano Morales, sin cuyo apoyo y amistad no habría podido completar este trabajo.

Este trabajo también debe mucho a los años que he pasado estudiando en el Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies, New York University. En particular, quisiera reconocer la inestimable ayuda del Profesor Elliot R. Wolfson, quien me ha ofrecido guía en todo lo relacionado con filosofía y mística judías. En este trabajo se refleja también, en diversas formas, la instrucción recibida de otros profesores en NYU, como Robert Chazan, Alfred Ivry, y Everett Rowson. Me gustaría dejar constancia aquí de mi agradecimiento a todos ellos.

En último lugar, pero no por ello menos importante, me gustaría agradecer a mi familia todo el cariñoso apoyo que me han brindado para poder llevar a cabo este trabajo.

Índice

Lista de figuras.....	VI
Abstract.....	VII
Resumen.....	XI
Introducción.....	XV
Capítulo 1: Los orígenes de la doctrina del microcosmos en el judaísmo.....	1
1.1 Filón de Alejandría.....	2
1.2 La recepción de Filón.....	7
1.3 La mística judía anterior a la cábala.....	8
1.3.1 El Segundo Libro de Henoc (Henoc eslavo).....	11
1.3.2 La Medida de la Estatura Divina (<i>Ši'ur Qomah</i>).....	17
1.3.3 El hombre primigenio (<i>Adam qadmon</i>).....	21
1.3.4 El Libro de la formación (<i>Sefer Yeširah</i>).....	25
1.4 Literatura rabínica: El microcosmos en el midrás.....	30
1.4.1 Midrás Eclesiastés Rabbah.....	30
1.4.2 Midrás Tanḥuma.....	31
1.4.3 Capítulos de Rabbi Eliezer.....	32
1.4.4 Abot de Rabbi Natán y la tradición persa.....	32
Capítulo 2: La doctrina del microcosmos en las <i>Epístolas de los Hermanos de la Pureza</i>	
2.1 Las <i>Epístolas de los Hermanos de la Pureza</i>	38
2.2 Cuestiones de autoría y datación.....	39
2.3 Estructura y contenido.....	42
2.4 El neoplatonismo de las <i>Epístolas</i>	45
2.4.1 La <i>Teología de Aristóteles</i>	46
2.4.2 Al-Kindi.....	53
2.5 La Epístola del hombre como microcosmos.....	57
2.5.1 La doctrina del hilemorfismo.....	57

2.5.2 El hombre como compendio de la “Tabla Bien Guardada”	61
2.5.3 La máxima délfica: “Conócete a ti mismo”	66
2.5.4 La correspondencia entre el universo y el cuerpo humano.....	68
2.5.4.1 El mundo supralunar.....	68
2.5.4.1.1 Las nueve esferas.....	68
2.5.4.1.2 Las doce constelaciones.....	71
2.5.4.1.3 Los siete planetas.....	71
2.5.4.1.4 Los dos nodos.....	74
2.5.4.2 El mundo sublunar.....	78
2.5.4.2.1 Los cuatro elementos.....	78
2.5.4.2.2 Geografía y meteorología.....	78
2.5.4.2.3 Astronomía y astrología.....	79
2.5.4.2.4 Política.....	79
2.5.4.2.5 Las facultades del alma: los sentidos externos.....	80
2.5.4.2.6 Las facultades del alma: los sentidos internos.....	82
2.5.4.2.7 Las propiedades específicas de las cosas.....	85
2.5.4.2.8 Las propiedades de los animales.....	86
2.6 La Epístola-Compendio (<i>al-risāla al-yāmiʿa</i>) y la recepción en al-Andalus de las <i>Epístolas de los Hermanos de la Pureza</i>	87
2.6.1 La atribución de la Epístola-Compendio a Maslama.....	88
2.6.2 El papel de Abū 'l-Ḥakam al-Kirmānī en la transmisión de las <i>Epístolas</i> ..	89
2.6.3 El lugar de recepción de las Epístolas: Zaragoza y su cosmopolitismo intelectual.....	92

Capítulo 3: El motivo del microcosmos en la obra de Šelomoh ibn Gabirol.....	98
3.1 Detalles biográficos.....	98
3.2 Obras de Gabirol.....	106
3.3 El enfrentamiento con la comunidad judía de Zaragoza y la doctrina del microcosmos en <i>La corrección de los caracteres</i>	109
3.4 La doctrina del microcosmos en <i>La fuente de la vida</i>	122
3.4.1 El hilemorfismo universal de Gabirol.....	122
3.4.2 El hombre como microcosmos en <i>La fuente de la vida</i>	131
3.4.3 Malinterpretaciones de la doctrina del microcosmos en Gabirol...	133
3.5 Gabirol y las <i>Epístolas de los Hermanos de la Pureza</i>	139
Capítulo 4: El motivo del microcosmos en el noreste de la Península a fines del s. XI y comienzos del XII: en torno a Baḥya ibn Paquda.....	146
4.1 El marco histórico: la taifa de Zaragoza frente al poder almorávide.....	146
4.1.1 Doctrina jurídica y teología racional bajo los almorávides.....	153
4.1.2 Sufismo.....	158
4.1.3 Filosofía.....	165
4.2 El motivo del microcosmos en <i>Los deberes de los corazones</i> de Baḥya ibn Paquda.....	172
4.2.1 Vida de Baḥya ibn Paquda.....	172
4.2.2 Filosofía, sufismo, y teología racional (<i>kalām</i>) en <i>Los deberes de los corazones</i>	173
4.2.3 Las fuentes de <i>Los deberes de los corazones</i>	175
4.2.3.1 Teología racional (<i>kalām</i>).....	175
4.2.3.2 Filosofía y ética.....	176
4.2.3.3 El sufismo en <i>Los deberes de los corazones</i>	179
4.3 Estructura de <i>Los deberes de los corazones</i>	180
4.4 El microcosmos en <i>Los deberes de los corazones</i>	184
4.5 Una variación del precepto de Delfos.....	186
4.6 Las edades del hombre en Baḥya ibn Paquda.....	196

Capítulo 5: El motivo del microcosmos en el *Kitāb maʿānī al-nafs* (Pseudo-Baḥya)

5.1 El texto.....	204
5.1.1 Cuestiones sobre su autoría.....	205
5.1.2 La procedencia geográfica del texto.....	207
5.1.3 Fecha de composición.....	208
5.1.4 Las fuentes.....	209
5.2 Estructura del texto.....	213
5.3 El microcosmos en el capítulo 13 del <i>Kitāb maʿānī al-nafs</i>	223
5.4 Semejanzas del <i>Kitāb maʿānī al-nafs</i> con obras producidas en el noreste de la Península en los siglos XI y XII.....	232
5.4.1 La concepción del infierno en Isaac Israeli, Abraham bar Ḥiyya y el <i>Kitāb maʿānī al-nafs</i>	233
5.4.2 La especulación sobre la creación y los comentarios al <i>Sefer Yeṣirah</i> ...	239
5.4.3 El carácter especial del uno verdadero en Baḥya ibn Paquda, el <i>Kitāb maʿānī al-nafs</i> , y el <i>Sefer ha-bahir</i>	245
5.4.4 La retórica del esoterismo.....	247

Capítulo 6: *El Microcosmos* de Yosef ibn Ṣaddiq

6.1 Vida y obra.....	252
6.2 El texto de <i>El microcosmos</i>	256
6.3 Estructura de la obra.....	257
6.4 El motivo del microcosmos en la obra de Ibn Ṣaddiq.....	259
6.5 Actitud de Maimónides hacia el motivo del microcosmos.....	263

Conclusiones.....	268
-------------------	-----

Bibliografía.....	270
-------------------	-----

Lista de figuras:

Figura 1, p. 24: Adam Kadmon (Imagen tomada de http://en.wikipedia.org/wiki/Adam_Kadmon)

Figura 2, p. 69: Peter Apian *Cosmographia* (Amberes, 1539) (imagen tomada de https://en.wikipedia.org/wiki/Celestial_spheres)

Figura 3, p. 75: Draco en torno al nodo septentrional del firmamento, en *Urania's Mirror*, una colección de tarjetas que ilustran las constelaciones publicadas en Londres ca. 1825 (imagen tomada de https://en.wikipedia.org/wiki/Urania's_Mirror)

Figura 4, p. 76: Constelación Draco (imagen tomada de <http://astronomycentral.co.uk/northern-hemisphere-constellation-maps/>)

Figura 5, p. 118: Figura tomada de Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. S. Wise, AMS Press, New York, 1966, p. 43.

Figura 6, p. 119: Ilustración de Cornelius Agrippa von Nettesheim (imagen tomada de <https://www.pinterest.com/pin/416020084303451450>)

Figura 7, p. 152: Extensión de la taifa de Zaragoza en torno a 1080 (imagen tomada de www.esacademic.com)

Abstract:

The Body and the World: the Motif of the Microcosm in Medieval Jewish Neoplatonism (al-Andalus, 11th-12th centuries)

In this work, I study a set of Neoplatonic philosophical treatises composed in al-Andalus in the 11th and 12th centuries in Arabic that present the microcosmic motif: the idea that man is a small-scale representation of the world, and the world is a large-scale representation of man. I have identified a set of five Jewish Neoplatonic texts that deal extensively with the doctrine of man as a microcosm in 11th and 12th century al-Andalus: *Fons Vitae* (only preserved in Latin and Hebrew versions, but originally titled *Yanbūʿ ʾl-ḥayāh*) and *The Correction of the Moral Characters* (*Kitāb iṣlāḥ al-akhlāq*) by Solomon ibn Gabirol; *The Duties of the Hearts* (*Al-hidāja ilā farāʾid al-qulūb*) by Baḥya ibn Paquda; the anonymous treatise on the soul titled *Kitāb maʿānī al-naḥs*, which was pseudo-epigraphically ascribed to Baḥya ibn Paquda; and *The Microcosm* (only preserved in Hebrew translation, with the title *Sefer ha-ʿolam ha-qāṭan*, but most probably composed in Arabic), by Yosef ibn Ṣaddiq.

In my examination of this set of works, I pay particular attention to the Islamicate (I employ the term coined by Marshall Hodgson) cultural context in which they were produced. Given the fact that these works were all originally composed in employ Arabic or Judeo-Arabic language, and that they are the product of the Islamicate Andalusī culture, frequent reference will be made throughout the work to the motif of the microcosm in medieval Arabic thought, and to the Arabic philosophical, intellectual, and religious trends that shaped the world in which these Andalusī Jewish philosophers lived and worked.

In the first chapter, entitled “The Origins of the Microcosmic Doctrine in Judaism,” I examine the appearance of the microcosmic motif in previous Jewish literary sources, such as Philo of Alexandria, Jewish mystical sources from late Antiquity, and rabbinic literature. The motif of the microcosm is present in pre-kabbalistic Jewish mysticism in traditions such as the “divine measure” (*Šiʿur Qomah*), the “primordial man” (*Adam qadmon*), and the *Book of Formation* (*Sefer Yetsirah*). It also appears in rabbinic works, such as *Midrash Ecclesiastes Rabbah*, *Midrash Tanḥuma*, the *Chapters of Rabbi Eliezer*, and *Abot of Rabbi Nathan*, presenting striking similarities with the Persian microcosmic traditions in the last case.

In the second chapter, I present the microcosmic doctrine in what I deem to be the major philosophical source for microcosmic speculation among Jewish neoplatonists in al-Andalus: the *Encyclopedia of Brethren of Purity*. This work is considered to be the result of the collective endeavor of a fraternity of intellectuals, probably of Shiite Ismāʿīlī allegiance, active in Basora, southern Iraq, in the mid 10th century. My chapter includes translation into Spanish of extensive passages from Epistle 26 (the Epistle dedicated in this encyclopedic work to the examination of man as a microcosm), hitherto never rendered into Spanish.

In the third chapter, I deal with the work of the poet and philosopher Solomon ibn Gabirol, who spent his youth in Saragossa in the mid-11th century. I discuss his treatment of the microcosmic parallels in the works *Fons Vitae* and *The Correction of the Moral Characters*. I also put forward the hypothesis that microcosmic, or similar tenets, may have been at the origin of the conflict that led to Gabirol’s estrangement from the Jewish community of Saragossa, and ultimately, to his exile from this city.

The fourth chapter discusses the motif of the microcosm in the north-east of the Iberian Peninsula at the end of the 11th and the beginning of the 12th centuries. This chapter focuses on the work by Baḥya ibn Paquda, *The Duties of the Hearts*, and in other works composed in the petty kingdom (taifa) of Saragossa under the rule of the Hudid dynasty, a moment in which Saragossa symbolizes the Andalusí resistance in the face of the Almoravid conquest of the southern areas of Iberia.

The fifth chapter discusses the motif of the microcosm as it appears in an anonymous Judeo-Arabic treatise on the soul, *Kitāb maʿānī al-naḥs*, pseudo-epigraphically ascribed to Baḥya ibn Paquda. My chapter provides the first translation into Spanish of the relevant passages of this work. The provenance of this treatise is unknown, but I will argue in favor of its origin in the Iberian Peninsula, on the basis of the similarities it shows with the work of peninsular authors, such as Abraham bar Ḥiyya and Baḥya ibn Paquda.

The sixth chapter discusses the work *The Microcosm*, by Yosef ibn Ṣaddiq. This work has only been preserved in its Hebrew version, but it was most likely composed in Arabic or Judeo-Arabic. Ibn Ṣaddiq represents both the culmination and the beginning of the decline of the microcosmic motif among Jewish philosophers. Ibn Ṣaddiq's work is precisely entitled "*The Microcosm*," which shows the centrality of this motif in his thought. But his treatise would not enjoy much success among subsequent Jewish philosophers. Not long after its composition, Maimonides passed judgment on the work of Yosef ibn Ṣaddiq, in rather ambiguous terms, in a famous letter that he addressed to Samuel ibn Tibbon, translator of *Guide of the Perplexed*. However, Maimonides presents in a much clearer way his take on the microcosmic motif in *Guide*: although it might be a convenient, useful comparison to offer the masses, any similarity between man and the

world, strictly speaking, has nothing to do with the detailed and naïve analogies between the limbs of the body and the elements of nature, etc., that appear in the Neoplatonic works we have discussed so far. Maimonides inaugurates a new period in Jewish philosophy, characterized by a renewed Aristotelianism, in which the microcosmic doctrine is left behind. In the following centuries, not the philosophers, but the mystics and kabbalists will bring back into Jewish thought the motif of man as a microcosm, albeit in a different modulation.

Our study of the development of microcosmic theories among Jewish philosophers in al-Andalus brings to light the extent to which Jewish philosophy participated in the intellectual life of the Islamicate context in which it grew. The historical and political vicissitudes of this context prove to have a prominent role in what regards Jewish philosophy. Microcosmic speculation, both among Jewish and among Arab philosophers, experiences its peak of diffusion in al-Andalus in the period of the petty kingdoms (taifas), and remains vibrant in the taifa of Saragossa when it becomes the only Andalusí stronghold that resists the Almoravid advance. With the arrival of Almohad power, in mid 12th century, this speculation declines. Recent research has emphasized some affinities of Maimonides' thought with Almohad ideology, for instance, in what regards the open rejection of any anthropomorphism. It is not farfetched to suggest that the neglect of the microcosmic motif starting in Almohad times is part of this general trend, among Muslims and Jews alike, to depart from anthropocentric images that may derive into anthropomorphic heterodoxy.

Resumen:

El cuerpo y el mundo: el motivo del microcosmos en el neoplatonismo judío medieval (al-Andalus, siglos XI-XII)

En este trabajo estudio un conjunto de tratados filosóficos, de corte neoplatónico, compuestos en al-Andalus en los siglos XI y XII que presentan el motivo del microcosmos: la idea de que el hombre es una representación a pequeña escala del mundo, y el mundo, una representación a gran escala del hombre. He identificado cinco textos neoplatónicos judíos que tratan de esta doctrina en gran detalle: *Fons Vitae* (que solo se conserva en versiones latina y hebrea, pero que originalmente llevaba el título árabe *Yanbūr 'l-ḥayāh*) y *La corrección de los caracteres* (*Kitāb iṣlāḥ al-akhlāq*) de Salomón ibn Gabirol; *Los deberes de los corazones* (*Al-hidāja ilā farā'id al-qulūb*) de Baḥya ibn Paquda; el anónimo tratado sobre el alma conocido como *Kitāb ma'ānī al-naḥs*, que fue atribuido pseudepigráficamente a Baḥya ibn Paquda; y *El microcosmos* (que solo se conserva en traducción hebrea, bajo el título de *Sefer ha-ʿolam ha-qāṭan*, pero que fue muy probablemente compuesto en árabe), de Yosef ibn Ṣaddīq.

En mi examen de este conjunto de obras, dedico especial atención al contexto cultural islámico (empleo el término acuñado por Marshall Hodgson) en el que fueron producidas. Todas estas obras fueron compuestas originalmente en lengua árabe o judeo-árabe, y son producto de la cultura islámica andalusí; por ello, haré a lo largo de mi exposición referencias frecuentes al motivo del microcosmos en el pensamiento árabe medieval, y a las corrientes filosóficas, intelectuales, y religiosas que conformaron el mundo en el que los filósofos judíos andalusíes vivieron y trabajaron.

En el primer capítulo, “Los orígenes de la doctrina del microcosmos en el judaísmo,” examino la aparición del motivo del microcosmos en fuentes literarias judías previas a la Edad Media, como Filón de Alejandría, textos de mística judía de la antigüedad tardía, y la literatura rabínica. El motivo del microcosmos se halla en tradiciones místicas judías anteriores a la cábala, como la “estatura divina” (*Šīʿur Qomah*), el “hombre primordial” (*Adam qadmon*), y el *Libro de la formación* (*Sefer Yeṣirah*). También aparece en obras rabínicas, como *Midrás Ecclesiastes Rabbah*, *Midrás Tanḥuma*, *Capítulos de Rabbi Eliezer*, y *Abot de Rabbi Natán*, presentando, en el último caso, similitudes destacadas con las tradiciones microcósmicas persas.

En el segundo capítulo presento la doctrina microcósmica en la que considero como la más importante fuente filosófica de la especulación microcósmica entre los neoplatónicos judíos de al-Andalus: la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*. Esta obra se suele atribuir al esfuerzo colectivo de una fraternidad de intelectuales, probablemente chiítas Ismāʿīlīs, activos en Basora, en el sur de Iraq, a mediados del siglo X. El capítulo incluye la traducción al castellano de largos pasajes de la Epístola 26 (epístola dedicada en esta obra enciclopédica al examen del hombre como microcosmos), que hasta ahora no habían sido traducidos a nuestra lengua.

En el tercer capítulo, trato de la obra del poeta y filósofo Salomón ibn Gabirol, quien pasó su juventud en Zaragoza a mediados del siglo XI. Presento su tratamiento de los paralelismos microcósmicos en las obras *Fons Vitae* y *La corrección de los caracteres*. También planteo la hipótesis de que las ideas microcósmicas, o ideas relacionadas con esta doctrina, hayan podido estar en la raíz del conflicto que llevó a Gabirol al aislamiento de la comunidad judía de Zaragoza, y, en último término, a su exilio de dicha ciudad.

El cuarto capítulo trata del motivo del microcosmos en el noreste de la Península a fines del siglo XI y comienzos del XII. Este capítulo se centra en la obra de Baḥya ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, así como en otras obras compuestas en la taifa de Zaragoza bajo el mando de la dinastía de los Hudíes, en una época en la que Zaragoza representa la resistencia andalusí frente a la conquista almorávide de la zona sur de Iberia.

El quinto capítulo trata del motivo del microcosmos, tal como aparece en un tratado anónimo sobre el alma en lengua judeo-árabe, *Kitāb maʿānī al-naḥs*, atribuido pseudepigráficamente a Baḥya ibn Paquda. Ofrecemos la primera traducción al castellano de los pasajes relevantes de dicho tratado, cuya procedencia es desconocida. En este capítulo presento argumentos que apoyan su posible origen en la Península, basándome en las afinidades que presenta con la obra de otros autores peninsulares, como por ejemplo Abraham bar Ḥiyya y Baḥya ibn Paquda.

El sexto capítulo trata de la obra *El microcosmos*, de Yosef ibn Ṣaddiq. Esta obra solo se ha conservado en su versión hebrea, pero fue muy probablemente compuesta en árabe o judeo-árabe. Ibn Ṣaddiq representa al mismo tiempo la culminación y el comienzo del declive del motivo microcósmico entre los filósofos judíos. La obra de Ibn Ṣaddiq se titula precisamente “El microcosmos,” lo que muestra el papel central que este motivo juega en su pensamiento. No mucho después de su composición, Maimónides presentará un juicio de la obra de Yosef ibn Ṣaddiq, en términos bastante ambiguos, en una famosa carta que dirigió a Samuel ibn Tibbon, traductor de *Guía de perplejos*. No obstante, Maimónides ofrece de manera mucho más clara la opinión que le merece el motivo del microcosmos en su *Guía*: aunque puede ser en ocasiones una comparación conveniente y útil para las masas, cualquier similaridad entre el hombre y el mundo, en sentido estricto,

no tiene nada que ver con las detalladas e inocentes analogías entre los miembros del cuerpo humano y los diversos elementos de la naturaleza, etc., que aparecen en las obras neoplatónicas que hemos estudiado en lo que precede. Maimónides inaugura un nuevo período en la filosofía judía, caracterizado por un aristotelismo renovado, en el cual la doctrina microcósmica es dejada atrás. En los siglos por venir, serán los místicos y cabalistas, no los filósofos, quienes retomen en el pensamiento judío el motivo del hombre como microcosmos, en una clave diferente.

Nuestro estudio del desarrollo de las teorías microcósmicas entre filósofos judíos de al-Andalus pone de manifiesto en qué medida la filosofía judía formaba parte de la vida intelectual del contexto islámico en el que nació. Las vicisitudes históricas y políticas de este contexto tienen un papel muy importante en lo que respecta a la filosofía judía. La especulación microcósmica, tanto entre judíos como entre musulmanes, experimentó el momento álgido de su difusión en al-Andalus en el período de las taifas, y se mantuvo en vigencia en la taifa de Zaragoza cuando ésta constituía el único bastión andalusí que resistía el avance almorávide. Con la llegada del poder almohade a mediados del siglo XII, esta especulación declinó. Investigaciones recientes han señalado ciertas afinidades en el pensamiento de Maimónides y la ideología almohade, por ejemplo en lo que respecta al contundente rechazo de todo antropomorfismo. No es descabellado sugerir que el abandono del motivo del microcosmos a partir de la época almohade pueda ser parte de esta tendencia general, común a musulmanes y judíos, de alejarse de imágenes antropomórficas que pudieran derivar en la heterodoxia del antropomorfismo.

Introducción

Este trabajo trata del motivo del microcosmos en el pensamiento judío andalusí de los siglos XI y XII, centrándose especialmente en la obra de Ibn Gabirol, Ibn Paquda, el anónimo autor del tratado *Kitāb maʿānī al-nafs*, atribuido pseudoepigráficamente a Ibn Paquda, y Yosef ibn Sadiq. En este período, es imposible hablar de filosofía judía sin hablar, al mismo tiempo, de filosofía árabe, puesto que ambas se desarrollan conjuntamente, y en muchos casos, en el mismo idioma, es decir, en lengua árabe. Por ello, los filósofos y obras árabes figuran también en gran medida en nuestra discusión del microcosmos.

El motivo del hombre como una reproducción a pequeña escala del mundo, y su correlato en el macroántropo, o mundo como una versión magnificada del hombre, están presentes ya en el pensamiento clásico. Se trata de un motivo que remite a la analogía, a un modo de saber basado en la semejanza o afinidad entre las cosas. Este motivo tiene implicaciones de diversos tipos, por ejemplo cognitivas, estéticas, políticas, etc.

El motivo del hombre como microcosmos implica una continuidad en la concepción del mundo, pues presupone una estructura común que se repite en diferentes niveles de magnitud en todo lo que existe, y que se encuentra dada en la propia naturaleza. El hombre como medida de todas las cosas quiere decir eso precisamente, que el hombre es a la vez todo y parte: es reflejo analógico de la totalidad, pero es también una de las partes que la constituyen. El motivo del microcosmos en el neoplatonismo aristotelizado de la filosofía medieval árabe y hebrea remite a una epistemología de la analogía o del ejemplo que se resiste a la lógica del tercio excluso, que ha sido caracterizada por Giorgio Agamben del modo siguiente:

El *locus classicus* de una epistemología del ejemplo se encuentra en los *Analytica priora*. Aristóteles distingue allí el procedimiento según paradigmas de la inducción y la deducción. “Es evidente –escribe allí– que el paradigma no funciona como una parte con respecto al todo, ni como un todo con respecto a la parte, sino como una parte con respecto a la parte, si los dos se encuentran bajo el mismo genero, y uno de ellos es más conocido que el otro” (*Analytica priora* 69a 13-14). Mientras que la inducción procede de lo particular a lo universal, y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es un tercer tipo de movimiento, paradójico, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma específica de conocimiento que no articula lo universal y lo particular, sino que parece habitar únicamente en este último plano. (...) El estatuto epistemológico del paradigma resulta claro si, radicalizando la tesis de Aristóteles, comprendemos que pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal que estamos acostumbrados a considerar como necesaria para los procesos cognoscitivos, y que nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía. El régimen de su discurso no es la lógica, sino la analogía.¹

Si leemos la famosa máxima de Delfos, “conócete a ti mismo,” a la luz del paralelismo entre microcosmos y macrocosmos, se deduce que del conocimiento de uno mismo el hombre puede obtener conocimiento acerca del mundo entero. El hombre y el mundo son semejantes, y del conocimiento de uno de ellos se deriva conocimiento acerca del otro.

Con la confluencia de la filosofía griega y las religiones reveladas, el motivo de la analogía entre el hombre y el mundo corre el peligro de triangular la cadena de analogías incluyendo a Dios en ella, junto a hombre y mundo. La relación de “imagen y semejanza” entre el hombre y Dios está explícitamente dada en el texto bíblico (Génesis 1:26). Esta primera parte del triángulo de analogía ha sido estudiado en detalle por Alexander Altmann, quien lo denomina el “motivo de la máxima de Delfos,” dado que en la

1 G. Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode* Vrin, Paris, 2008, pp. 20-21.

tradiciones árabe y hebrea se asimila a la prescripción delfica de “conócete a ti mismo.”² Un hadith dice: “conócete a ti mismo, y conocerás a tu Hacedor”. Encontramos una interesante variante de la recepción del motivo delfico en el comentario y la reelaboración del versículo bíblico “Desde mi carne contemplo a mi Señor” (Job 19:26), es decir, el hombre, desde el conocimiento de si mismo, y no del compuesto alma-cuerpo, sino del cuerpo, de la carne, puede contemplar a su creador.

El motivo del microcosmos puede tener también una lectura política. Muhsin Mahdi³ ha indicado en el caso de Alfarabi, el fundador de la filosofía política en el Islam, cómo en sus obras que presentan un modelo o ejemplo de régimen político (*La ciudad virtuosa*, *El régimen político*), la cosmología y la política no son independientes, sino que están íntimamente relacionadas. Las obras políticas de Alfarabi investigan el mundo, el cuerpo humano, y la ciudad, y ponen de manifiesto de qué modo la ciudad o comunidad política está modelada según el mundo, o el cuerpo humano. La analogía se extiende así al hombre, el mundo, y la ciudad.

La difusión del motivo del microcosmos en el entorno andalusí experimentó un boom en los siglos XI y XII. Tras la descomposición del califato omeya cordobés poco después del año 1000, se abrió en al-Andalus el período de guerra civil conocido como la fitna (1008-1031), seguido por el período de los reinos de taifas. En 1085, Toledo cayó en manos cristianas, y en 1086 los almorávides entraron en la Península. El mapa se reconfiguró con el poder almorávide al sur, la taifa de Zaragoza, que logró mantenerse hasta el 1110 sin caer en manos almorávides, pagando fuertes tributos a Castilla, y los reinos cristianos en el norte. En 1146, los almohades entraron en la Península. El período

2 A. Altmann “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism,” en *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1969, pp. 1-40.

3 M. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, 2001.

que nos ocupa aquí es el centenar de años de mediados del siglo XI a mediados del siglo XII, desde las taifas y el dominio almorávide hasta la entrada de los almohades.

En el período de las taifas, y del dominio almorávide en la Península, encontramos una gran proliferación de obras que hacen referencia al motivo del microcosmos. Parece haber existido un núcleo intelectual particularmente activo a este respecto en la taifa de Zaragoza, bajo el mando de la dinastía de los Banu Hud. Esta proliferación de doctrinas microcósmicas en la Zaragoza hudí se debe, muy probablemente, a la transmisión, acaecida en esta ciudad, de una importante obra de carácter neoplatónico, y de origen oriental: las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

En este trabajo, tras dos capítulos introductorios, nos centraremos en obras compuestas por autores judíos, pero es preciso tener en cuenta que estas obras fueron todas originalmente compuestas en lengua árabe (o judeo-árabe).

El primer capítulo está dedicado a los orígenes de la doctrina del microcosmos en el judaísmo, y repasa las fuentes judías que hacen mención a esta doctrina en el período anterior a la Edad Media. En este capítulo tratamos de Filón de Alejandría y su recepción, de fuentes místicas previas al desarrollo de la cábala, como el *Libro de Henoc*, las tradiciones de la Medida de la Estatura Divina (*Širur Qomah*) y el Hombre primigenio (*Adam qamon*), y el *Libro de la formación* (*Sefer Yeširah*); de fuentes rabínicas como el *Midrás Ecclesiastés Rabbah*, el *Midrás Tanḥuma*; los *Capítulos de Rabbí Eliezer*, y *Abot de Rabbí Natán*.

El segundo capítulo presenta la doctrina del microcosmos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, una obra enciclopédica de carácter neoplatónico que procede probablemente de un círculo intelectual chií en la Bagdad de mediados del siglo X.

Nuestro segundo capítulo discute el contexto neoplatónico del texto, y después examina en detalle las correspondencias entre el hombre y el mundo que aparecen en una de las epístolas, dedicada especialmente a este asunto. El capítulo también trata de la recepción de las *Epístolas* en al-Andalus, que muy probablemente tuvo lugar en la taifa hudí de Zaragoza.

El tercer capítulo pasa a tratar del primero de nuestros autores judíos andalusíes: el filósofo y poeta Salomón ibn Gabirol, quien vivió en Zaragoza durante su juventud, a mediados del siglo XI. Discutiremos referencias al microcosmos en sus obras *La corrección de los caracteres* y *La fuente de la vida*.

El cuarto capítulo trata del motivo del microcosmos en el noreste de la Península a fines del s. XI y comienzos del XII. Nos centramos en este capítulo en el motivo del microcosmos en la obra de Baḥya ibn Paquda *Los deberes de los corazones*, y en otras obras desarrolladas en la taifa de Zaragoza, en el momento en que ésta representa la tradición andalusí frente al poder almorávide que se ha impuesto en el sur de la Península.

El quinto capítulo trata del motivo del microcosmos en un tratado anónimo en judeoárabe, el *Kitāb maʿānī al-naḥs*, atribuido pseudoepigráficamente a Baḥya ibn Paquda. La procedencia de este tratado no se conoce con exactitud, pero nosotros argumentaremos un posible origen en la Península Ibérica, basándonos en las semejanzas que presenta con la obra de autores peninsulares como Abraham bar Ḥiyya o el propio Baḥya ibn Paquda.

El sexto capítulo trata de la obra *El microcosmos*, de Yosef ibn Ṣadiq, obra que solo se conserva en su versión hebrea, pero que fue muy probablemente compuesta en árabe o judeo-árabe.

Capítulo 1: Los orígenes de la doctrina del microcosmos en el neoplatonismo judío medieval

El motivo del hombre como representación en miniatura del cosmos (microcosmos), y su recíproco, el cosmos como representación a gran escala del hombre (macroánthropo), es un motivo propio de una visión del mundo regida por cierta simpatía universal, presente tanto en la antigua sabiduría babilonia como en la filosofía griega clásica. A este respecto, se atribuye la doctrina microcósmica ya a algunos filósofos presocráticos, como Demócrito,¹ y Empédocles.² En el caso de Demócrito, la atribución se basa en su doctrina atomística, según la cual tanto el hombre como el mundo están compuestos de las mismas partículas, a saber, los átomos. En el caso de Empédocles, el paralelismo se funda en la idea de que “lo semejante conoce a lo semejante,” esto es, que existe una afinidad básica entre hombre y mundo, en virtud de la cual es posible que el hombre conozca el mundo. También encontramos el motivo microcósmico posteriormente en Platón³ y Aristóteles,⁴ quien por cierto fue el primero que empleó en griego el término “microcosmos.”

En lo que sigue nos centraremos en las apariciones del paralelismo microcósmico en la literatura judía antes del surgimiento de la tradición filosófica medieval. Comenzaremos por Filón de Alejandría, filósofo judío del siglo I d.C., cuyo pensamiento se enmarca dentro de la corriente del platonismo medio, anterior al surgimiento del neoplatonismo. A continuación, pasaremos al tratamiento de este motivo en los

1 H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, 1985, fragmento 68 b 34. Un autor armenio, David de Nerken, en torno al año 490 d.C. atribuye a Demócrito haber dicho que “el hombre es un microcosmos,” pero la cita no parece ser fiable (ver G. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New York, 1922, p. 6).

2 Diels-Kranz, *Fragmente*, 17, 26.

3 *Filebo* 29; *Timeo* 30.

4 *Física* 8: 2, 252b 26.

comienzos de la literatura mística judía, y en la literatura rabínica.

1.1 Filón de Alejandría

El motivo del microcosmos está presente en Filón de Alejandría, filósofo platónico del siglo I (ca. 20 a.C.-ca. 50 d.C.). Filón, miembro de una influyente familia judía de la comunidad de Alejandría (Egipto) formado en la tradición cultural griega, aúna en su pensamiento elementos platónicos, pitagóricos y estoicos. La extensa producción de Filón consta de diversos comentarios bíblicos que pueden agruparse en tres grandes bloques: *Exposición de la Ley*, *Comentario alegórico*, y *Cuestiones sobre Génesis y Éxodo*. Aunque Filón se refiere al microcosmos en varias de sus obras,⁵ la que contiene la discusión más relevante sobre este asunto es su *Comentario sobre la creación (De opificio mundi)*, que forma parte del primero de los bloques.⁶

Según Filón, existe una armonía total entre el cosmos, o la ley natural que rige el mundo, y la ley que organiza a la comunidad política según la Biblia (la Torah, que él traduce como *nomos*, siguiendo el ejemplo de la Septuaginta). Debido a esa armonía, tiene sentido que Moisés, máximo legislador, comience su “Ley” (Torah) con el relato de la creación, pues: “no sólo el mundo se conforma a la ley [*nomos*= Torah] y la ley al mundo, sino que el varón [*aner*] que respeta la ley es sin más un ciudadano del mundo [*kosmopolites*] dado que guía sus acciones rectamente a la voluntad de la naturaleza, según la cual se administra todo el universo.”⁷

La creación del mundo, según explica Filón, tuvo lugar en dos estadios. En el primero de ellos, que corresponde al día primero en el relato del Génesis, Dios creó el

5 Véanse *De opificio mundi*, 28; *De Plantatione Noe*, 19; *De vita Moysis*, 3.14.

6 Para una justificación de la adscripción de *De opificio mundi* a este bloque, véase David T. Runia, introducción a *Philo of Alexandria On the Creation of the Cosmos According to Moses*, Leiden, 2001, pp. 1-4.

7 *De opificio mundi*, §1. Texto griego en *Philo*, The Loeb Classical Library, London, 1929, vol. 1.

mundo inteligible o noético, que se identifica con el Logos divino, y que sirve como modelo al mundo sensible. En el segundo estadio, que tiene lugar entre los días segundo y sexto en el relato bíblico, Dios creó el mundo sensible. De modo análogo, también la creación del hombre se desdobra en dos estadios: en un primer estadio, el hombre es creado “a imagen y semejanza de Dios,” tal y como se dice en Génesis 1:26:

Tras todas estas criaturas, el ser humano vino a existir a imagen y semejanza de Dios (*kat'eikona theou kai kath'homoiosin*). Esto es bien cierto, pues ninguna de las criaturas terrestres tiene mayor semejanza con Dios que el ser humano. Pero no se ha de inferir esta semejanza de las características del cuerpo, pues Dios no tiene forma humana, y el cuerpo humano no se asemeja a Dios. El término “imagen” (*eikon*) se usa aquí en relación con el rector del alma (*hegemonia tes psyches*), el intelecto (*nous*). El intelecto de cada ser humano individual se modeló según ese único intelecto del universo, como su arquetipo. (...) Pues parece que el mismo lugar que ocupa el Gran Rector (*ho megas hegemon*) del universo en relación con el cosmos en su conjunto (*en hapanti toi kosmoi*) es el lugar que ocupa el intelecto humano en relación con el ser humano.⁸

El ser humano resultante de esta primera creación es una especie de género abstracto o arquetipo que aún no ha hallado realización objetiva en los individuos particulares:

De la manera más apropiada, después de que hubo llamado al género (*genos*) “ser humano” (*anthropon*), lo separó en sus especies y dijo que había sido creado macho y hembra, **a pesar de que los individuos todavía no habían tomado forma**. Esto se debe a que las especies más próximas están contenidas en el género, y los observadores de aguda visión pueden verlas reflejadas en él como en un espejo.⁹

Más adelante, Filón se refiere a un segundo estadio en la creación del hombre, con ocasión de su comentario al pasaje de Génesis 2:7 ss.:

Después de esto, el texto dice que Dios formó al ser humano (*ton anthropon*), tomando arcilla de la tierra, e insufló en su rostro el espíritu vital. Así el texto nos enseña de la manera más clara que hay una gran diferencia entre el ser

8 *De opificio mundi*, §69.

9 *De opificio mundi*, §76.

humano que es formado aquí y el que previamente vino a existir a imagen de Dios. Porque el ser humano que es formado como un objeto perceptible para los sentidos tiene cualidades, consta de alma y cuerpo, es hombre o mujer, y es por naturaleza mortal. El ser humano a imagen de [de Dios] es una especie de idea, o género, o modelo, es percibido por el intelecto, es incorpóreo, no es varón ni hembra, y es por naturaleza inmortal.¹⁰

Filón establece una correspondencia entre el alma del hombre, que contiene las diversas ciencias, y el cielo en el cosmos, que contiene las estrellas:

Dios, teniendo en cuenta que tenía que haber armonía en una relación de amor necesaria entre el comienzo (*arche*) y el fin (*telos*) de la creación, creó el cielo al comienzo, y el ser humano al final, siendo el primero de ellos el más perfecto de los seres inmortales en el ámbito de lo perceptible a los sentidos, y el último el mejor de las criaturas terrenales y mortales. Sin duda, en verdad puede decirse que [el hombre] es un cielo en miniatura (*brachyn ouranon*) que lleva consigo, dentro de sí, numerosos seres, a semejanza de estrellas, que son imágenes divinas, que toman la forma de artes y ciencias y nobles teorías correspondiendo a cada virtud (*areten*).¹¹

Sobre este ser humano, fruto del segundo estadio de la creación, Filón dice que vivía en completo acuerdo con las leyes de la naturaleza:

Si describimos al ancestro original no sólo como el primer ser humano, sino también como el único auténtico ciudadano del cosmos (*kosmopolites*), estaremos diciendo la verdad absoluta. El cosmos era su hogar y su ciudad, dado que todavía no existían construcciones de piedra y madera hechas por el hombre. Residía en el cosmos con completa seguridad, como en su país nativo, sin ningún temor, porque se le había concedido el dominio sobre todos los asuntos del mundo y todas las criaturas mortales le temían, habiendo sido obligadas o educadas para obedecerle como dueño suyo. Y así vivía, disfrutando de una paz sin conflicto. Y como toda ciudad bien gobernada tiene una constitución, el ciudadano del mundo necesariamente se valía de la constitución que rige al cosmos entero. Este es el derecho correcto de naturaleza (*tes physeos orthos logos*), que de modo más apropiado ha de denominarse “ordenanza” (*thesmos*), ley divina, según la cual se han asignado a cada criatura deberes y derechos. Esta ciudad y su constitución han debido tener ciudadanos antes del ser humano. Pueden llamarse con justicia ciudadanos de la gran ciudad (*megalopolitai*), puesto que se les ha otorgado el mayor recinto posible para vivir y forman parte de la mayor y más completa

10 *De opificio mundi*, §134.

11 *De opificio mundi*, §82.

comunidad.¹²

Pero los hombres actuales no son como el primer hombre, que se caracteriza por la mayor perfección posible tanto en su cuerpo como en su alma, porque la condición humana se ha deteriorado. El cuerpo del primer hombre tenía la mayor perfección posible porque había sido formado a partir de la tierra y el agua cuando estas materias acababan de ser creadas, con lo que eran puras, y no había en ellas corrupción alguna. En cuanto a su alma, era la copia más inmediata del Logos divino, que el propio Dios había usado como modelo para crear el alma humana. A medida que los hombres se alejan de su ancestro por excelencia, el primer hombre, se va debilitando en ellos la huella del intelecto divino, lo que provoca su progresiva degeneración:

Sus descendientes [del primer hombre], que participan de esta forma, necesariamente preservan las marcas de una semejanza de familia con su ancestro, aunque éstas se hayan debilitado bastante. (...) Cada ser humano, en lo que respecta a su mente, es semejante al Logos divino y ha llegado al ser como una copia o un fragmento o un reflejo de la naturaleza bendita, pero en **la estructura de su cuerpo se asemeja a todo el cosmos**, pues es un compuesto formado a partir de las mismas cosas: tierra, agua, aire y fuego, cada uno de los elementos aportando lo que es necesario para la perfección de un material apropiado para que el Creador realizara esta imagen visible a partir de él. Además, reside en todos los elementos mencionados, todos ellos resultan ser lugares apropiados para él, alternándolos y repartiendo su tiempo entre todos ellos, de modo que del hombre puede decirse con razón que es todo a la vez: ser terrestre, acuático, aéreo y celeste. Pues en tanto que habita y camina por la tierra, es un animal terrestre. En tanto que bucea, nada, y navega, es una criatura acuática –mercaderes, marineros, buceadores, y los que pescan ostras y peces son una clara prueba de esto. En tanto que su cuerpo se eleva y se mueve sobre la tierra, puede ser considerado criatura aérea. Por último, también es celestial, porque a través de la vista, el sentido con mayor direccionalidad, puede dirigirse al sol, la luna, y demás planetas y estrellas.¹³

Este progresivo deterioro de la condición humana requiere de una rectificación o

12 *De opificio mundi*, §142-143.

13 *De opificio mundi*, §145-147.

restauración, que viene dada precisamente por la ley de Moisés (cuando habla de perfección humana, Filón entiende por “hombre” al varón judío). En Filón, la ley de Moisés no se identifica directamente con la ley natural, pero sí se halla en gran armonía con ella. En palabras de David Runia: “la ley de Moisés no es idéntica a la ley cósmica o natural, pero existe en gran medida una armonía entre ellas, y pueden considerarse desde una perspectiva platónica como el modelo y su copia, pero la ley de Moisés ha sido adaptada a las necesidades de la sociedad humana.”¹⁴

Otro de los elementos en Filón que asemejan al hombre y al mundo es su unicidad:

El cosmos es también uno, pues el Creador es uno, y ha creado un producto que se asemeja a Él en cuanto a su unicidad, empleando toda la materia disponible para la creación del todo. Después de todo, no sería un todo completo si no hubiera sido formado y constituido a partir de partes que en sí mismas son también enteras.¹⁵

En este pasaje de Filón encontramos un tema que se repetirá en los autores posteriores que tratan del microcosmos, y que no siempre resulta fácil de comprender: el cosmos es uno, y está compuesto de partes que a su vez son enteras (es decir, que según la lógica de la analogía que rige en la doctrina microcósmica, el hombre es a la vez todo y parte: es un todo completo en sí mismo, que se asemeja al cosmos en su totalidad, y al mismo tiempo es una de las partes que constituyen el cosmos).

Esta peculiar característica de la unicidad está relacionada en Filón con cierto ideal solipsista: “Mientras [el hombre] estaba solo, se asemejaba a Dios y al cosmos en su soledad.”¹⁶ La aparición en escena de la mujer rompe este ideal de vida solitaria, que

14 Véase David T. Runia, introducción a *Philo of Alexandria On the Creation of the Cosmos According to Moses*, Leiden, 2001, pp. 107.

15 *De opificio mundi*, §171.

16 *De opificio mundi*, §151-152.

emula la unicidad de Dios y del cosmos, y representa para Filón, notorio misógino, algo que no es de extrañar en su época, el comienzo de la corrupción y el alejamiento del hombre de Dios.

1.2 La recepción de Filón

Filón de Alejandría tuvo más resonancia entre los autores cristianos que entre los judíos, y puede decirse que su obra, compuesta en griego, y no en hebreo, pasó a formar parte del canon de la filosofía cristiana medieval, pero no del de la filosofía judía. La combinación de platonismo y exégesis bíblica que presenta Filón era un ejemplo a seguir para los autores cristianos, y Filón influyó en algunos Padres de la Iglesia como Clemente, Orígenes o Eusebio.¹⁷

A pesar de ello, se ha planteado la posible influencia de Filón en algunas formas tempranas de especulación mística en el judaísmo, como por ejemplo el *Sefer Yeşirah*.¹⁸ Se han sugerido algunos canales internos al judaísmo mediante los cuales la obra de Filón podría haber sido transmitida hasta la Edad Media, como por ejemplo a través de los caraitas en Persia,¹⁹ pero hasta el momento no hay ninguna prueba de una transmisión textual fiable, a pesar de las semejanzas que se pueden detectar entre la obra de Filón y diversos autores medievales. Uno de los autores que presentan semejanzas notables con Filón es Abraham ibn Ezra.²⁰ Pero en este caso en particular, es igualmente posible que Abraham ibn Ezra pudiera haber llegado a conocer las doctrinas de Filón a través de la

17 D. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, CRINT 3.3, Minneapolis, 1993.

18 I. Gruenwald, "Some Critical Notes on the First Part of SY," *REJ* 132 (1973): 503-504.

19 S. Posnanski, "Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe", *REJ* 50 (1905): 10-31.

20 A. Wasserstein, "Greek (and Christian) Sources in Ibn Ezra's Commentary on Psalms", *Scripta Classica Israelica* 7 (1983-84): 101-112; E. Wolfson, "God, the Intellect, and the Demiurge: On the Usage of the Word Kol in Abraham ibn Ezra", *REJ* 149 (1990): 77-111.

obra de autores cristianos. David Runia expresa sus dudas acerca de que existieran traducciones de Filón a lenguas semíticas como el siríaco o el árabe,²¹ lo que hace pensar que la recepción de Filón tuvo lugar principalmente en griego, y, posteriormente, en latín.

La centralidad de la doctrina del logos en la mística judía medieval podría indicar cierta influencia de Filón, pero como acabamos de indicar, esta influencia bien podría estar mediada por fuentes cristianas que a su vez se remontasen a Filón. El asunto requiere más estudio, y la influencia de Filón no se puede afirmar categóricamente, pero tampoco descartar.

Sobre la posible influencia filónica en la cábala en concreto, Scholem mantuvo una actitud más bien escéptica: “Este paralelismo [entre Filón y la cábala], hasta donde yo puedo ver, no se debe a ninguna influencia histórica de Filón sobre los cabalistas medievales, aunque haya habido muchos intentos -todos ellos infructuosos, en mi opinión- de demostrar tal línea de filiación.”²² La cautela de Scholem respecto de esta cuestión es compartida más recientemente por E. Wolfson.²³

1.3 La mística judía anterior a la cábala

Antes de comenzar esta sección, hemos de hacer una indicación preliminar sobre el carácter peculiar de esta literatura. El material del que trataremos aquí, y que forma el sustrato a partir del cual se desarrollará posteriormente la mística judía medieval, no está constituido por obras bien delimitadas, sino más bien por conjuntos de tradiciones más o menos “fluidos” que se fueron aglutinando poco a poco, fruto de complejos procesos de

21 Runia, *Philo in Early Christian Literature*, pp. 15-16, 28.

22 G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, p. 34.

23 Véase E. Wolfson, “Traces of Philonic Doctrine in Medieval Jewish Mysticism: A Preliminary Note”, en *Studia Philonica Annual* 8 (1996): 99-106.

redacción que en muchos casos se extienden durante varios siglos. Esto se aplica en especial, aunque no exclusivamente, a la literatura que se conoce como literatura de Hekhalot (“los palacios divinos”), que contiene el llamado misticismo de la Merkabah (“el carro divino,” según la visión de Ezequiel).²⁴ El *Libro de la Formación (Sefer Yeşirah)*, por ejemplo, que no se enmarca en la literatura de Hekhalot, comparte el rasgo de poseer una complicada historia redaccional, y también nos ha llegado en diferentes versiones.

El carácter esotérico de estas obras, en las que se transmiten revelaciones divinas sobre los secretos de la creación del mundo, y sobre la visión mística de Dios sentado en su trono, con todos los atributos divinos a su alrededor, y el afán por mantenerlas fuera del alcance del gran público, favoreció la fragmentación y la falta de una transmisión clara y ordenada. Las obras que pertenecen a estas tradiciones nos han llegado en muchos casos en diversas versiones, que pueden divergir en gran medida, de modo que en ocasiones es difícil establecer un texto único. Ante esta dificultad, el editor del corpus de la literatura de Hekhalot, Peter Schaefer,²⁵ ha establecido la imposibilidad de realizar una edición crítica, entendida del modo tradicional, de dicho corpus literario, y ha propuesto un nuevo método de edición sinóptica, que no opta por una de las variantes, ni trata de reconstruir un texto único a partir de todas ellas, sino que presenta todas las variantes existentes en columnas paralelas. Este método plantea interesantes cuestiones sobre la tarea del editor, y la pertinencia o no de la realización de ediciones críticas y diplomáticas, que atañen a los estudios literarios en general, y en las que no entraremos aquí en detalle.²⁶

24 Para una visión de conjunto de esta literatura, véase G. Scholem, *Main Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995, capítulo 2, y J. Laenen *La mística judía. Una introducción*, Madrid, 2006.

25 Peter Schaefer, *Synopse zur Hekhalot-literatur*, Tübingen, 1981.

26 En el campo específico de la edición de textos cabalísticos, una línea afín a la de Peter Schaefer ha sido desarrollada por

Schaefer emplea los conceptos de “macroformas” y “microformas” en su análisis de la literatura de Heḳalot para referirse a las diversas unidades literarias, más o menos fluidas, que conforman este tipo de literatura. En palabras de Schaefer, “el término macroforma denota tanto el texto único, ficticio o imaginario, al cual siempre nos referimos inicialmente y por vía de delimitación en la literatura especializada, (...) así como las a menudo diferentes manifestaciones de este texto en los diversos manuscritos. La frontera entre micro- y macroformas es así pues fluida: ciertas unidades textuales definibles pueden ser simultáneamente parte de un conjunto mayor (y, por ende, una “macroforma”) y a la vez constituir una unidad redaccional transmitida de manera independiente (esto es, una “microforma”).²⁷

En los diversos manuscritos, las obras no aparecen delimitadas según sus títulos, y las microformas, bloques más pequeños de tradiciones, pueden aparecer en diferentes lugares en los diferentes manuscritos, o insertas en diferentes contextos. A esto se añade que la transmisión de estos textos a través de los “piadosos de Aškenaz” (*ḥaside Aškenaz*) dio lugar a ciertas modificaciones, como se puede comprobar al compararlos con las tradiciones de Heḳalot conservadas en la guenizá de El Cairo, que muestran versiones diferentes de los textos, que no han pasado por el tamiz aškenazí.

Debido a todos estos factores, no es de extrañar que la datación de estos textos sea poco precisa, tanto en términos absolutos como relativos. En términos absolutos, son tradiciones que se extienden desde la antigüedad tardía hasta la Edad Media. Las macroformas que Schaefer identifica como pertenecientes de pleno a la literatura de

Daniel Abrams, véase especialmente su reciente (y voluminosa) obra *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory. Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalén, 2010.

27 P. Schaefer, *Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany, 1992, p. 6, nota 14. Cito según la edición inglesa, por no hallarse a mi disposición la edición castellana.

Heḳalot son las siguientes: *Heḳalot Rabbati*, *Heḳalot Zutarti*, *Ma'aseh Merkavah* y *Henoc Hebreo* (o 3 Henoc).

A continuación nos referiremos al paralelismo microcósmico tal y como aparece en las siguientes obras: *Libro de los secretos de Henoc* (2 Henoc o Henoc eslavo), la tradición sobre la Medida de la Estatura Divina (*Šī'ur Qomah*), ambas relacionadas con la literatura de Heḳalot, y el *Libro de la Formación* (*Sefer Yeṣirah*).

1.3.1 El Segundo Libro de Henoc (Henoc eslavo)

El patriarca bíblico Henoc, séptimo en la línea de sucesión de los patriarcas bíblicos después de Adán, fue uno de los primeros personajes en torno a quienes surgieron especulaciones místicas. La Biblia no especifica que Henoc muriese, pues dice simplemente: “Henoc anduvo con Dios y desapareció porque Dios se lo llevó” (Gen. 5:24). Este texto permite interpretar que Henoc no murió, sino que fue transportado en cuerpo y alma al cielo, donde Dios le reveló los secretos de la creación del mundo y su composición, los castigos que caerán sobre los pecadores y la recompensa prevista para los justos. Como indica Aranda Pérez, “queda la duda de si este escueto dato de Génesis es un resumen de leyendas ya existentes, o si éstas se forman a partir del texto bíblico.”²⁸ En cualquier caso, a Henoc se atribuyeron revelaciones de tipo apocalíptico, diversas en su origen, pero que fueron posteriormente compiladas en un corpus de tradiciones que se fue configurando desde el siglo III a.C. hasta el V d.C, y que gozó de gran autoridad (es incluso citado en el Nuevo Testamento).²⁹ Este corpus consta de obras muy diversas, y en

28 G. Aranda Pérez et al., *Literatura judía intertestamentaria*, Estella (Navarra), 1996, p. 273.

29 Judas 14:16. Sobre la figura de Henoc en la literatura rabínica, véase L. Vegas Montaner, “Tradiciones de Henoc en la

distintos idiomas, conocidas como *Henoc etiópico* (*1 Henoc*), *Henoc eslavo* (*2 Henoc*), *Henoc hebreo* (*3 Henoc*) y *Henoc copto*, del que sólo se conservan fragmentos. Parte del texto de *1 Henoc* se encuentra en manuscritos hallados en Qumran, uno de los cuales se data a comienzos del siglo II a.C., lo que atestigua la gran antigüedad de al menos parte de las tradiciones henóquicas.³⁰

El texto que aquí nos interesa es *2 Henoc* o *Henoc eslavo*,³¹ que se conserva en una veintena de manuscritos de los siglos XIV-XVII, en dos recensiones diferentes. Los manuscritos eslavos parecen ser traducciones de un original griego, y existen diversas teorías sobre el origen del texto, que algunos autores consideran una obra judía de la época del Segundo Templo, y otros una obra cristiana de época medieval. Por ejemplo, Josef Milik³² ha sostenido que el texto fue compuesto por un monje bizantino del siglo X. La posibilidad de que la obra fuera compuesta por un cristiano es remota, dado que no se hallan en ella referencias a la figura de Cristo. Lo que sí es probable es que en el entorno eslavo la obra sufriera algunas modificaciones o interpolaciones (así, algunos de los manuscritos en que se conserva parecen haber sido alterados por la secta de los Bogomiles, o algún movimiento afín a ella). Por otra parte, John Collins³³ y Andrei Orlov³⁴ sostienen que se trata de una obra judía del período del Segundo Templo, por el énfasis que se hace en ella en el sacrificio, y en la asistencia al culto en el Templo. Shlomo Pines³⁵ ha indicado, por su parte, que la referencia que se hace a la práctica de

literatura rabínica,” *MEA*H, sección Hebreo 53 (2004) 509-533.

30 Véase Aranda Pérez, op. cit., p. 140 ss.

31 El texto se encuentra en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, “Libro de los secretos de Henoc (eslavo)”, Madrid, 1984, pp. 145-202.

32 J. Milik, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976.

33 J. Collins, “The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism,” en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, pp. 329-344.

34 A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen, 2005.

35 S. Pines, “Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch,” en *Types of Redemption*, ed. por Zwi

atar las cuatro patas de los animales que se van a ofrecer en sacrificio corresponde con la costumbre de los “minim” o herejes judíos según el Talmud.³⁶ Aranda Pérez indica que el consenso entre los investigadores es situar la composición de la obra en el siglo I d.C., antes de la destrucción del segundo Templo.³⁷

El Henoc eslavo cuenta cómo el patriarca Henoc es visitado por dos ángeles, que le guían en un viaje de ascenso a través de los siete cielos, atravesando espacios ocupados sucesivamente por los ángeles que rigen las estrellas, la nieve y la escarcha; los ángeles que están presos por haber desobedecido a Dios; el paraíso; el espacio del sol y la luna; el cielo ocupado por los “gregori,” ángeles desobedientes liderados por Satanail, a quienes Henoc consigue convertir de nuevo al culto de Dios; y las huestes divinas que están en el escabel de Dios, hasta llegar por fin al séptimo cielo, donde Dios está sentado en su trono, con Gabriel y Miguel. Allí Dios ordena a uno de sus arcángeles, llamado Vretil (o Vrevoil, en otras variantes del texto), que traiga los libros y los lea para que Henoc pueda copiar al dictado. Vretil instruye a Henoc durante 30 días y 30 noches, y Henoc escribe 366 libros. Después, Dios mismo revela a Henoc secretos que ni siquiera sus ángeles conocen, y que conciernen a la creación del mundo, el origen del mal, y la recompensa y el castigo al final de los tiempos. Tras haber recibido estas revelaciones, Henoc es trasladado de regreso a su casa, donde se le conceden 30 días para transmitir esta sabiduría a sus hijos, antes de ser llevado para siempre con Dios.

Si aceptamos la hipótesis de que 2 Henoc fue compuesto en el siglo I d.C., este texto representa la aparición muy temprana de dos motivos fundamentales para el posterior desarrollo de la doctrina microcósmica: “la medida de la estatura [divina]”

Werblowski, Leiden, 1970, pp. 72-87, ver pp.74-75.

36 Tamid 31b.

37 G. Aranda Pérez, *op. cit.*, p. 292.

(*šī'ur qomah*) y el “hombre primigenio” (*adam qadmon*). Estos dos motivos, que implican la semejanza entre Dios y el hombre (*šī'ur qomah*) y entre el hombre y el mundo (*adam qadmon*), confluyen en 2 Henoc, como veremos a continuación, haciendo de esta obra un texto clave para nuestra investigación.

La idea de que el primer hombre, Adán, poseía inicialmente un gran tamaño, que se extendía de uno al otro confín del mundo, se puede apreciar en el texto en el momento en que Dios mismo está revelando a Henoc ciertos secretos sobre la creación que sus mismos ángeles desconocen. Dios relata a Henoc la creación del mundo, estructurada en el acostumbrado proceso de seis días, más uno de reposo. En ese punto dice el texto:

Y fue tarde y mañana, el sexto día. En el sexto día ordené a Mi Sabiduría que hiciera al hombre a partir de siete sustancias. Su carne a partir de la tierra; su sangre a partir del rocío; sus ojos del sol; sus huesos de las piedras; sus pensamientos de la celeridad de los ángeles y las nubes; sus venas y pelos de la hierba; su espíritu de Mi Espíritu y del viento. Y le concedí siete naturalezas: el oído a su cuerpo, la vista a sus ojos, el olfato a su percepción, el tacto a sus venas, el gusto a su sangre, los huesos para su sostén, dulzura para el pensamiento. Una cosa sutil me propuse hacer: a partir de la naturaleza, invisible y visible, hice al hombre. Ambas forman parte de su muerte y de su vida, y su forma, y la palabra era **como algo pequeño dentro de algo grande, y algo grande dentro de algo pequeño**. Y le puse en el mundo, como un segundo ángel, de un modo honorable, grandioso y glorioso. Y le convertí en gobernante para dominar sobre la tierra de todas Mis criaturas. Y le di un nombre tomado de las cuatro sustancias: el Este, el Oeste, el Norte y el Sur. Y le asigné cuatro estrellas especiales, y le puse por nombre Adán.”³⁸

Este pasaje presenta de manera resumida las correspondencias entre el hombre y el mundo que encontraremos desarrolladas con mucho mayor detalle en la filosofía neoplatónica medieval. El texto se refiere al hombre como microcosmos, y al mundo como macroántropo de manera bastante clara. También ofrece una explicación del nombre del hombre, Adán (Adam) como acrónimo formado a partir de las iniciales de los

38 *Libro de los secretos de Henoc* (Henoc eslavo o 2 Henoc), 30:8-14.

nombres de las cuatro estrellas que indican los puntos cardinales: Anatolé (Este), Dysis (Oeste), Arctus (Norte) y Mesembrión (Sur), explicación que se encuentra también en muchas otras obras.³⁹ Es de destacar que el acrónimo sólo funciona con los nombres de los puntos cardinales en lengua griega, lo que atestigua el origen helenístico de esta idea. Es cierto que el texto no dice explícitamente que el cuerpo del hombre primigenio se haya de identificar con el mundo, pero da a entender que al menos existe cierta relación de analogía entre ambos.

Según el gnosticismo, el hombre primigenio u original poseía un tamaño exagerado, que ocupaba el universo entero. Tras la caída del hombre causada por el pecado, el tamaño de los seres humanos se vio reducido, como castigo, al tamaño que poseen los hombres actualmente. Es posible que esta idea gnóstica haya permeado algunas obras judías, como el *Apocalipsis de Abraham*,⁴⁰ en la que se atribuye a Adán un cuerpo de tamaño gigantesco.

La figura de Henoc viene en cierto modo a restaurar la caída de Adán. En 3 Henoc, o Henoc hebreo, el patriarca Henoc experimenta una transfiguración en el ángel Metatrón,⁴¹ y de él se dice que, una vez transfigurado, “su tamaño aumentó hasta que su altura y anchura igualaron la altura y anchura del universo.”⁴² Henoc representa así de algún modo la recuperación de la perfección humana original del Adán primordial, que se perdió a causa del pecado.

Las características de este Adán primordial se transfirieron con frecuencia a Henoc, y Henoc se identificó con Metatrón, con lo que tenemos cierta fusión de las

39 *Oráculos Sibílicos* III:24; Pseudo-Cipriano *De Montibus Sina et Sion*; *Pirke de-rabbi Eliezer* 11; *Midrás Génesis Rabbah* 21:3, entre otras.

40 *Apocalipsis de Abraham* 23:6-7.

41 Sobre esta identificación, ver M. Idel “Enoch is Metatron”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6, 1-2 (1987): 151-170.

42 3 Henoc 9, en Schäfer et al., *Synopse*, pp. 36-37.

figuras Adán-Henoc-Metrón en un ángel de rango supremo que de algún modo contiene el mundo entero. Con la introducción de la tradición filosófica del aristotelismo platonizado en la Edad Media, esta compleja figura de Metrón se identificó con el Intelecto Agente, que si bien no contiene al mundo material, sí contiene las formas de todas las cosas que existen.

Por otra parte, el problemático motivo de la medida de la estatura divina, que se refiere a la semejanza entre Dios y el hombre, apoyándose en Gen. 1:26, aparece de manera incipiente en 2 Henoc, según ya indicó Scholem,⁴³ aunque encontró un mayor desarrollo en épocas posteriores. En el siguiente pasaje de 2 Henoc se hace referencia a Dios en términos claramente antropomórficos:

Escuchad, hijos míos, pues hoy no os hablo desde mis labios, sino desde los labios del Señor, que me ha enviado a vosotros. Pues escucháis las palabras de mis labios, los labios de un hombre mortal como vosotros, pero yo he oído las palabras de los labios del Señor, que son como un horno ardiente, y sus palabras son las llamas que salen de él. Vosotros, hijos míos, veis mi rostro, el rostro de un hombre creado como vosotros, pero yo he visto el rostro del Señor, que es como un hierro calentado al rojo vivo, que emite chispas. Mirad mis ojos, los ojos de un hombre que porta una señal para vosotros. Yo he visto los ojos del Señor brillando como un rayo de sol, y causando espanto en los ojos humanos. Vosotros, hijos míos, veis las mano derecha de un hombre, creado como vosotros, que os presta ayuda. Yo he visto la mano derecha del Señor, que llenaba los cielos, prestándome ayuda. Vosotros veis la dimensión de mi cuerpo, que es como el vuestro, pero yo he visto la dimensión del Señor, sin medida y sin analogía, y que no tiene fin.⁴⁴

El texto de 2 Henoc se ha conservado en lengua eslava antigua, y al parecer fue compuesto en griego, de modo que no podemos saber con seguridad si existió un sustrato lingüístico hebreo en su base, pero como ha indicado Orlov,⁴⁵ que ha continuado la

43 G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York, 1997, p. 29.

44 *Libro de los secretos de Henoc* (Henoc eslavo o 2 Henoc), 39:1-7.

45 A. Orlov, "Without Measure and Without Analogy: the Tradition of the Divine Body in 2 (Slavonic) Enoch", *JJS* 56/2 (2005): 224-244.

investigación de Scholem a este respecto, hay expresiones en el texto eslavo que bien podrían remitir a conceptos que aparecen en los textos que conservan la tradición del *Ši'ur Qomah*, como por ejemplo, “dimensión del Señor”, que podría ser una traducción de “*ši'ur qomah*,” o la frase que dice que “la mano del Señor llena el cielo,” que encuentra paralelos en los textos que recogen el *Ši'ur Qomah*, como veremos en lo que sigue.

1.3.2 La Medida de la Estatura Divina (*Ši'ur Qomah*)

La tradición sobre las medidas de la estatura divina o *Ši'ur Qomah* también se halla recogida en diversas obras, y los manuscritos reflejan diversas recensiones, y no un texto unitario. El texto es breve, y sus fragmentos se atribuyen pseudepigráficamente, dependiendo de la obra en cuestión, a Rabbi Akiva, Rabbi Ishmael, y Rabbi Natán, sabios tannaitas del siglo II d. C. Actualmente se conservan cinco recensiones principales del texto (contenidas en los textos *Sefer ha-ši'ur*, *Siddur rabbah*, *Merkavah rabbah*, *Sefer Raziel*⁴⁶ y *Sefer ha-qomah*), así como varias recensiones fragmentarias. Aunque el texto se atribuye a rabinos palestinos del siglo II d.C., y no podemos descartar que parte de sus contenidos procedan efectivamente de Palestina en el siglo II, la composición del texto se estima a comienzos del período gaónico en Babilonia.⁴⁷

46 El *Sefer Raziel* fue traducido al castellano en época de Alfonso X el Sabio, y es especialmente importante a la hora de considerar la difusión de ideas cabalísticas pre-zoháricas entre los cristianos. Véase A. García Avilés, “El Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí,” *Bulletin of Hispanic Studies* 74 (1997): 21-39; A. R. González Sánchez, “El Liber Razielis alfonsí en su contexto hebreo,” *Espéculo* 46 (2010) <http://www.ucm.es/info/especulo/numero46/razielis.html>, consultado el 15 de enero de 2012.

47 Véase M. Cohen, *The Ši'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen, 1985, p. 2.

El texto fue considerado por Scholem⁴⁸ como un midrás místico al Cantar de los cantares bíblico. M. Cohen ha desmontado esta hipótesis, mostrando que las citas del Cantar que se aducen en él no funcionan como textos probatorios en el sentido midrásico, como sí lo hacen algunas otras citas bíblicas, tomadas especialmente de los libros de Isaías y Salmos. Según Cohen, el texto, más que un midrás místico al Cantar, es un texto de carácter litúrgico, que sería recitado en forma de oración diaria, con cierta intención teúrgica de proporcionar al orante “una larga vida, participación en el mundo venidero, buen nombre, prosperidad y sabiduría.”⁴⁹

El texto resulta extremadamente chocante, debido al patente antropomorfismo que se atribuye a Dios en él. Uno de los rabinos, Akiba o Ismael, pregunta al ángel Metatrón las medidas y dimensiones del Creador. En respuesta, y tras las consabidas alabanzas a Dios, y la enumeración de algunos de sus nombres, recibe una lista de los miembros del cuerpo divino y sus correspondientes medidas, que destacan por su exagerada dimensión. El texto se refiere primero a las plantas de los pies del Creador, y la descripción asciende por sus piernas, hombros, cuello, cabeza, detallando el cabello, los ojos, los labios, y bajando de nuevo a los hombros, los brazos, los dedos de manos y pies. Se hace referencia a la descripción del amado en Cantar 5, 10-16. De cada miembro se ofrece la medida, expresada en parasangas, una unidad de medida que se emplea en el Talmud, y también el nombre, que puede entenderse como el nombre del miembro divino en cuestión, o del ángel asociado a él.

Veamos un ejemplo, tomado del *Sefer ha-qomah*:

Dijo R. Akiba: doy testimonio, basado en lo que me dijo a mí Metatrón, el

48 G. Scholem, *Major Trends*, pp. 63-67.

49 M. Cohen, op. cit., p. 4. El carácter litúrgico y teúrgico de esta tradición es la tesis principal de la obra de M. Cohen *The Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham, 1983.

gran príncipe del testimonio, nuestro Señor y maestro, que (...) y que nos salva y redime de todo mal. Desde el lugar del trono de Su Gloria hacia arriba [hay una distancia de] 1.180.000.000 parasangas. Desde el lugar del trono de Su Gloria hacia abajo [hay una distancia de] 1.180.000.000 parasangas. Su altura es de 2.300.000.000 parasangas. Desde el brazo derecho hasta el brazo izquierdo hay 777.000.000 parasangas. Y desde la pupila derecha hasta la pupila izquierda hay 300.000.000 parasangas. El cráneo de Su cabeza mide 3.000.003 y un tercio de parasanga. La corona de Su cabeza mide 600.000 parasangas, que corresponden a las 600.000 huestes de los israelitas. Por eso es llamado magnífico, poderoso y temible Dios, Kaliote, Tzaziote, Haqtas, Baavur, Masos. Bendito sea el nombre de la gloria de su reino por siempre.⁵⁰

En otra recensión, la que se halla en *Sefer Raziel*, prácticamente el mismo contenido se atribuye a una revelación de Metatrón a R. Ismael, en lugar de a R. Akiba:

R. Ismael dijo: Metatrón, el gran príncipe del testimonio, me dijo a mí, y yo doy testimonio basándome en su testimonio respecto del Señor, Dios de Israel, el Dios vivo y existente, nuestro Señor y Maestro, que desde su precioso trono hacia arriba hay 1.180.000.000 parasangas (...)⁵¹

En el *Ši'ur Qomah*, como hemos dicho, se ofrece una descripción de los miembros que componen el cuerpo divino, se detallan sus medidas, y se indican los nombres esotéricos que corresponden a cada uno de ellos, que son nombres de ángeles. Veamos un ejemplo que incluye los nombres angélicos, tomado del *Sefer ha-qomah*:

Dice R. Ismael: ¿cuál es la medida del cuerpo del Santo, bendito sea, que vive y existe por toda eternidad, sea Su nombre bendito y... exaltado? Las plantas de Sus pies llenan todo el universo, como está escrito: “Los cielos son mi trono, la tierra, el escabel de mis pies” (Isaías 66:1). La altura de las plantas de Sus pies es de 30.000.000 parasangas; su nombre es Parmesiyeh (*prmsyyh*). De Sus pies a Sus tobillos hay 10.000.500 parasangas. El nombre de Su tobillo derecho es ‘Aṭarqam (*‘ṭrqm*), y el nombre de Su tobillo izquierdo es Ava Ṭarqam (*‘vṣ ṭrqm*). De Sus tobillos a Sus rodillas hay 190.000.000 parasangas. Qanangy es su nombre. El nombre de Su pantorrilla derecha es Qangy (*qngy*); el nombre de la izquierda es Mehariah (*mhryh*).⁵²

50 *Sefer ha-qomah*, Oxford, ms. 1791, citado en M. Cohen, op. cit., pp. 127-128.

51 *Sefer Raziel*, JTS ms. 1892, citado en M. Cohen, op. cit., p. 82.

52 *Sefer ha-qomah*, 51-58, citado en M. Cohen, op. cit., p. 136-137.

Las parasangas eran una unidad de medida de origen persa empleadas en Oriente Medio Antiguo, y que son citadas en numerosas fuentes, entre ellas en el Talmud. Corresponden a cierta fracción de la distancia que un soldado de infantería podía cubrir en un día (Heródoto habla de un ejército de infantería que podía cubrir 5 parasangas al día, por ejemplo⁵³). Pero el autor del *Šī'ur Qomah* explica que las parasangas a las que el texto se refiere no son las parasangas humanas, terrenales, sino un tipo especial de parasangas divinas, de un tamaño mucho mayor que las humanas. Así, el texto ofrece la tabla de conversión entre las diferentes unidades de medida divinas que menciona: parasangas, millas, pies y dedos. La unidad menor es el dedo divino, que equivale a la distancia entre uno y otro confín del universo. La unidad superior al dedo es el pie, equivalente a tres dedos. Después está la milla, equivalente a dos mil pies, o a diez mil pies, dependiendo de la versión. Y por último está la parasanga divina, equivalente a tres millas. De modo que cada parasanga divina equivale a 18.000 (o 90.000) dedos, es decir, 18.000 (o 90.000) veces la distancia que media entre uno y otro confín del universo.

En la recensión de *Merkabah Rabbah* el redactor expresa su perplejidad ante el desmesurado tamaño que él mismo está describiendo:

Hemos dicho que la anchura de Su mano es de 420.000.000 parasangas. ¿Es entonces posible lo que está escrito acerca de cada parasanga del Santo, bendito sea, [que equivale a] 240.000 parasangas terrenales, si medimos estas parasangas en términos de pies divinos? Otros dicen que cada parasanga equivale a tres millas, y cada milla equivale a 10.000 pies, y cada pie equivale a tres dedos divinos, y cada dedo divino es capaz de llenar todo el universo.

Cuando decimos que la mano divina mide 420 millones de parasangas divinas, los

53 J. Murray, *The History of Herodotus: A New English Version*, London, 1862, p. 260-261, nota 9.

números se disparan, alcanzando dimensiones tan descomunales que son casi imposibles de imaginar en términos humanos, y quizá sea ese precisamente el propósito del texto, indicar la futilidad de cualquier intento humano de imaginar a Dios en términos materiales. Mediante la insistencia extrema en la corporalidad divina, el texto pretendería mostrar, por vía de una paradoja, la imposibilidad de que Dios pudiera tener cuerpo. Esta es la interpretación de esta tradición que defiende Joseph Dan, por ejemplo.⁵⁴

El carácter problemático de la tradición del *Šiur Qomah* se aprecia en la actitud de Maimónides hacia ella. En el *Comentario a la Mishnah*,⁵⁵ Maimónides acepta el *Šiur Qomah* como una tradición auténtica, de la que dice que su explicación requeriría al menos cien páginas, y a la que espera poder dedicarse en la obra sobre profecía que está escribiendo, o en alguna otra obra que escriba en el futuro. Pero en uno de sus respuestas posteriores, zanja la cuestión diciendo que “sólo los dioses ajenos tienen medida (*šur*)”.⁵⁶

1.3.3 El hombre primigenio (*Adam qadmon*)

La doctrina del hombre primigenio o *adam qadmon* es un desarrollo de la idea del primer hombre (*adam rišon*), que es primer hombre en sentido cronológico, a la vez que arquetipo o modelo de todos los demás hombres. Bajo la influencia del gnosticismo, y de la doctrina platónica de las ideas, se fue constituyendo la teoría de un hombre primigenio, que sería creado por Dios a imagen y semejanza suyas (según Gen. 1:26), y que sería un

54 J. Dan, “The Shiur Komah: Imaging the Divine,”

www.myjewishlearning.com/beliefs/Theology/God/Early_Conceptions/In_the_Shiur_Komah.shtml, consultado el 15 de enero de 2012.

55 Comentario a la Mishnah, Sanhedrín 10, Introducción Pereq helek 7.

56 Maimonides, *Responsa*, 117 (ed. Blau, p. 201).

ser humano ideal, perfecto, a diferencia de los seres humanos de carne y hueso, que habrían sido creados posteriormente a imagen y semejanza del hombre primigenio (de este modo, como dice el Talmud, los hombres de carne y hueso son “imagen de una imagen”, esto es, imagen del hombre primigenio, que a su vez es imagen de Dios).⁵⁷

Una manera de expresar la suprema perfección del hombre primigenio es insistir en su gran tamaño, que según algunos textos se extiende de un confín al otro del universo. Otra manera de expresar su perfección es hacer referencia a su gran belleza, o a su temible aspecto. Una tercera forma de hacerlo es indicar su carácter andrógino, a diferencia de los seres humanos de carne y hueso. Dada su perfección, los textos insisten en que es preciso tener cuidado en no confundir al hombre primigenio con Dios mismo, falta que al parecer cometieron algunos ángeles, según nos cuenta el midrás (Gen. R. 8:1, Lev. R. 14:1).

Podemos remontar la doctrina del hombre primigenio, sobre todo sus elementos más platónicos, a Filón de Alejandría, quien, como hemos visto, hablaba de una doble creación del hombre, primero como hombre celestial, arquetípico (*ouranios anthropos*), y después como hombre encarnado en los individuos particulares. El concepto aparece asimismo, en forma incipiente en 2 Henoc, asunto que ya hemos indicado.

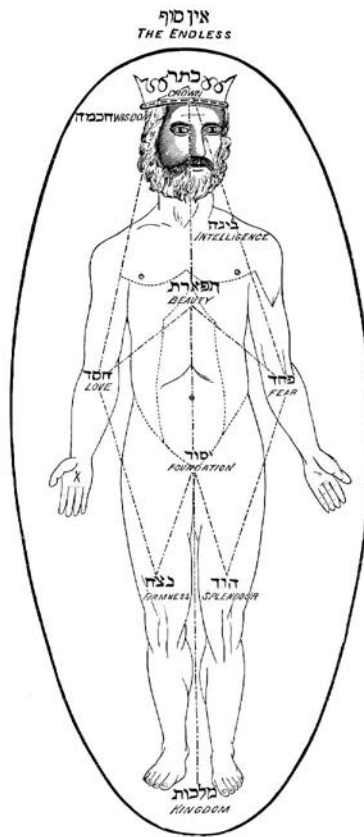
El término “*adam qadmon*” aparece por primera vez en la literatura rabínica, bajo la forma “*adam ha-qadmoni*” en el *Midrás Números Rabbah*. En este texto, en mi opinión, el término se refiere principalmente a Adán como primer hombre (*adam rišon*) en sentido cronológico, y no como hombre primordial o arquetípico, aunque como hemos dicho, ambos sentidos están relacionados. El texto dice lo siguiente:

“Estarás como acostado en el corazón del mar” (Prov. 23:34), esto se aplica a Noé que estuvo en el arca en medio de las aguas del diluvio, y porque bebió y se embriagó causó que le sobreviniera un defecto, pues fue

57 B. B. 58a.

castrado.⁵⁸ “O acostado en la punta de un mástil” (*ibid.*), y esto se aplica al hombre original (*adam ha-qadmoni*), que fue el primero de todos los humanos (*še hu’ hayah roš le-kol bne adam*), y quien, a causa del vino, recibió el castigo de la muerte y provocó que los tormentos de la muerte llegaran al mundo.⁵⁹

Con el surgimiento de la cábala, la doctrina del hombre primordial fue ganando importancia, pasando a ser un elemento central del misticismo judío. En la cábala medieval, las diez potencias divinas denominadas sefirot configuran una estructura antropomórfica, denominada *Adam qadmon*, como se puede ver en la siguiente ilustración (fig. 1):



58 Sobre esto, ver *Midrás Génesis Rabbah*, 36:4 ss.

59 *Midrás Números Rabbah*, X:2.

Encontramos esta reinterpretación de la doctrina del hombre primigenio ya en el *Zohar*, pero será la corriente de la cábala luriánica, que se desarrolló en Safed (Palestina) a partir del siglo XVI, la que otorgue una mayor centralidad a la noción del hombre primigenio. Sobre la cábala de Hayyim Vital, el principal discípulo de Isaac Luria, dice Scholem:

El hombre, tal y como era antes de la caída, se concibe como un ser cósmico que contiene en sí al mundo entero, y cuyo estatus es superior incluso al de Metatrón, el más importante de los ángeles. *Adam ha-rišon*, el Adán bíblico, corresponde en el plano antropológico al Adam qadmon, el hombre primordial en el plano ontológico. Es evidente que el hombre de carne y hueso y el hombre místico están íntimamente relacionados; su estructura es común, y, usando las palabras del propio Vital, el uno es el recubrimiento y el velo del otro.⁶⁰

La tradición del hombre primigenio pone de relieve dos características de la tradición cabalísticas que ha señalado en varias de sus obras E. Wolfson, a saber, el androcentrismo y etnocentrismo. El hombre primigenio, aunque se presente en teoría de manera neutra como un ser andrógino, que incluiría las características comunes a ambos géneros, es en último término concebido como un varón, según sostiene Wolfson. El modelo del andrógino en la cábala, que Wolfson ha estudiado en *Language, Eros, Being*,⁶¹ es un modelo en el que el elemento femenino está siempre supeditado al masculino. Lo mismo se aplica a la cuestión del etnocentrismo, que Wolfson pone de relieve en su obra *Venturing Beyond*.⁶² El hombre primigenio es arquetipo del varón judío en particular, no del ser humano en general. Estos dos elementos ya se encontraban en el texto de Filón con

60 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995, p. 279.

61 E. Wolfson, *Language, Eros, Being*, New York, 2005. Ver especialmente el capítulo 4, dedicado a lo que Wolfson denomina el modelo del “andrógino masculino”.

62 E. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford, 2006, p. 78.

el que abríamos este capítulo, y permanecen durante la cábala medieval.

1.3.4 El Libro de la formación (*Sefer Yeşirah*)

El paralelismo microcósmico se encuentra también en el *Libro de la formación* (*Sefer Yeşirah*), obra de carácter místico atribuida al patriarca Abraham,⁶³ y que es fruto de un largo y complejo proceso de redacción, que se extendería entre los siglos II y VIII d.C. En esta obra se explica cómo el lenguaje, por medio de las las “32 vías maravillosas” que son las 22 letras del alefato hebreo y los números (“sefirot”) de 1 al 10, constituye toda la realidad. En palabras de Scholem:

El libro *Yeşirah* expone a grandes rasgos con ciertos detalles astronómico-astrológicos y anatómico-fisiológicos la forma en que tiene lugar la mencionada construcción del cosmos a partir sobre todo de las veintidós letras -de las diez “sefirot” no se vuelve a hablar después del primer capítulo-, y esto de forma que el hombre y el mundo se encuentran en una mutua sincronización microcósmica. Cada letra “domina” sobre un miembro del hombre o un sector del mundo externo.⁶⁴

El *Sefer Yeşirah* no es un texto único, sino que existe en formas diversas, que generalmente se agrupan en tres versiones o recensiones: la versión corta, la larga, y la empleada por el gaón Saadia en su comentario. La existencia de estas variantes muestra una historia textual muy compleja (los primeros comentaristas, ya en el siglo X d.C., son muy conscientes de ello⁶⁵). No resulta fácil distinguir el texto original del comentario, pues elementos exegéticos parecen haber ido pasando a formar parte del cuerpo del texto,

63 Es preciso indicar que el texto mismo, al menos en sus versiones más antiguas, no hace mención a que Abraham sea el autor.

64 G. Scholem “La idea del Gólem”, en *La cábala y su simbolismo*, Madrid, 1979, p. 184.

65 Véase M. Lambert, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou livre de la création par le Gaon Saadya de Fayyoun*, 1981, p. 29; G. Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dunash ibn Tamim de Kairouan (Xe siècle) : Nouvelle édition revue et augmentée par Paul Fenton*, 2002, p. 129.

tal y como nos ha llegado (esta dificultad caracteriza también a los textos del corpus conocido como literatura de Hekhalot). La edición del texto del *Sefer Yeşirah* ha provocado quebraderos de cabeza a los especialistas durante largo tiempo. Tras un esbozo tentativo de edición crítica de la primera parte de la obra a cargo de Ithamar Gruenwald,⁶⁶ hoy día disponemos de una edición a cargo de A. Peter Hayman.⁶⁷ El propio Hayman, consciente de la dificultad, o mejor dicho, de la práctica imposibilidad de presentar una edición crítica del original del *Sefer Yeşirah*, se contenta con presentar lo que él denomina “el texto más antiguo que podemos recuperar” (“the earliest recoverable text”).

Como es de esperar, un texto cuya composición es tan compleja no se puede datar con facilidad. Se han propuesto fechas muy diversas para su redacción, que oscilan entre el siglo II y el VIII d.C. Yehudah Liebes⁶⁸ sitúa la redacción del *Sefer Yeşirah* a fines del período del Segundo Templo. En el extremo opuesto, Joseph Dan⁶⁹ y Johann Meier⁷⁰ lo fechan después de la aparición del Islam, al igual que Steven Wasserstrom.

Steven Wasserstrom⁷¹ ha recuperado la hipótesis, inicialmente presentada por islamistas como Louis Massignon, Paul Kraus y Henry Corbin, de que las versiones más antiguas de la redacción del *Sefer Yeşirah*, empleadas por los primeros comentaristas, fueron probablemente producidas en un entorno “islamicado” (“Islamicate”, recurriendo al término acuñado por Marshall Hodgson). Según Wasserstrom, la versión que llegó a

66 I. Gruenwald, “A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira,” *Israel Oriental Studies* 1 (1971): 132-177. Ver también del mismo autor “Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira,” *Revue des Études Juives* 132 (1973): 475-512.

67 P. Hayman, *Sefer Yesira*, Edition, Translation and Text-Critical Commentary, Tübingen, 2004.

68 Y. Liebes, *Torat ha-yeşirah šel Sefer Yeşirah*, Jerusalén-Tel Aviv, 2000.

69 J. Dan, “Three Phases of the History of the Sefer Yezira,” *Frankfurter Judaistische Beiträge* 21 (1994): 7-29.

70 J. Meier, *Die Kabbalah: Einführung, klassische Texte, Erläuterungen*, Munich, 1995, p. 38.

71 S. Wasserstrom, “Sefer Yeşirah and Early Islam: A Reappraisal,” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3,1 (1993): 1-30; “Further Thoughts on the Origins of Sefer Yeşirah,” *Aleph* 2 (2002): 201-221.

manos de los primeros comentaristas habría sido producida en Bagdad a comienzos del siglo IX d.C., a partir de varias fuentes antiguas. Wasserstrom se basa para decir esto en la difusión en el mundo islámico en este momento de teorías que podrían calificarse de “semiótica cósmica” o misticismo de las letras (*jafr*).⁷² Es cierto que el *Sefer Yeşirah* presenta semejanzas con obras de la corriente chií de la Ismā‘īliyya. Por ejemplo, el libro *Umm al-kitāb*, o el *Libro de la revelación (Kitāb al-kašf)* de ‘Īsā ibn Manṣūr al-Yamanī (siglo X), que asocia las imágenes de 22 letras a un círculo que gira, dando lugar a los elementos que constituyen el mundo, y originando 231 puertas, cuya semejanza con el *Sefer Yeşirah* ha indicado Heinz Halm.⁷³

La estructura del *Sefer Yeşirah* varía en las diversas recensiones entre los cuatro capítulos que encontramos en lo que parecen ser las versiones más antiguas y los ocho que aparecen en la versión de Saadia. A pesar de ello, los cuatro primeros capítulos son más o menos regulares, y es hacia el final de la obra donde se dan las mayores discrepancias entre unas versiones y otras. El primer capítulo, que contiene los párrafos 1-16, trata de las diez sefirot; el segundo, de los párrafos 17-22, trata del papel de las letras en la creación; el tercero, de los párrafos 23-36, de las tres letras matrices (*alef*, *mem*, y *šin*); y el cuarto, de los párrafos 37-44, trata de las siete consonantes “dobles” (recogidas en el término mnemotécnico “*begadkefarat*”), llamadas así porque permiten dos realizaciones fonéticas, una oclusiva y otra fricativa. A partir del párrafo 45, las

72 La semiótica cósmica es una disciplina característica del sufismo, desde su aparición. La doctrina del *jafr*, o mística de las letras, es una doctrina esotérica revelada a Alí y sus descendientes, que incluye asuntos como el nombre de Dios de 73 letras, los nombres ocultos y revelados del Mesías, y asuntos escatológicos. Se supone que incluye las revelaciones previas, en la Biblia, y se supone que es un legado recibido de los judíos, lo que explica la conexión entre chiitas y judíos. La característica más típica del *jafr* es la permutación de las letras (*tasrīf*, *şeruf*). Ver Wasserstrom, “Sefer Yeşirah”, p. 2.

73 H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiyya. Eine Studie zur Islamischen Gnosis*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden, 1978, pp. 58-60.

divisiones en capítulos y párrafos dejan de ser más o menos regulares, y pasan a ser más bien caóticas, en los párrafos dedicados a las doce letras simples, cuyo número varía de una recensión a otra. Es precisamente en estos últimos párrafos en los que encontramos las referencias más detalladas a correspondencias de carácter microcósmico.

En el párrafo 3 del *Sefer Yeşirah* encontramos una primera referencia a ciertos paralelismos macro-microcósmicos, referido a los diez principios fundamentales conocidos como sefirot, y asimilables a los números del 1-10:

Diez sefirot “belimah”, el número de los diez dedos, cinco frente a cinco, y la alianza de la unidad (*berit yiḥud*) indica el centro, por medio de la alianza de la lengua y de la circuncisión del miembro.⁷⁴

En este caso, la alineación de las diez sefirot es de cinco frente a cinco, igual que los dedos de las manos en el hombre.

Sobre las siete letras “dobles” el texto dice:

Siete letras dobles: bet, gímel, dalet, kaf, pe, resh, tav. Las talló y las cortó, las combinó, y formó con ellas los planetas en el mundo (*‘olam*), los días en el año (*šanah*), y los orificios en el hombre (*nefeš*), siete en número.⁷⁵

Macrocosmos, mesocosmos y microcosmos están representados respectivamente por “*‘olam*”, “*šanah*” y “*nefeš*.” En el párrafo 41 se establecen las siguientes correspondencias:

Letra	Planeta	Día	Orificio
bet	Saturno	Sábado	Boca
gímel	Júpiter	Día primero	Ojo derecho
dalet	Marte	Día segundo	Ojo izquierdo

⁷⁴ *Sefer Yeşirah* párrafo 3 (cito según la división en párrafos de Peter Hayman, *Sefer Yesirah*, Tübingen, 2004).

⁷⁵ *Sefer Yeşirah* párrafo 39.

kaf	Sol	Día tercero	Agujero derecho de la nariz
pe	Venus	Día cuarto	Agujero izquierdo nariz
reš	Mercurio	Día quinto	Oído derecho
tav	Luna	Día sexto	Oído izquierdo

La correspondencia con los días de la semana que se presenta aquí asocia a Saturno, el planeta cuya órbita está más alejada de la tierra en el esquema geocéntrico del universo ptolemaico-aristotélico, con el sábado, y después procede en orden descendente, asociando los demás días de la semana (día primero, segundo, tercero...) a los demás planetas, en el orden que ocupan en ese sistema. Estas asociaciones difieren de la “semana planetaria”, o asociación de los días de la semana a los planetas a la que deben sus nombres los días de la semana en las lenguas occidentales, es decir: Luna-lunes; Marte-martes; Mercurio-miércoles; Júpiter-jueves; Venus-viernes; Saturno-sábado; Sol-domingo.

La actividad exegética sobre el *Sefer Yeširah* fue central para el surgimiento de la corriente mística judía que denominamos cábala a fines del siglo XII-comienzos del XIII en Provenza. De hecho, la primera obra cabalística cuyo autor nos es conocido es un comentario al *Sefer Yeširah*, por Isaac el Ciego (ca. 1165- 1235).⁷⁶ Sobre los primeros comentarios al *Sefer Yeširah*, que fueron compuestos antes de la aparición de la cábala por el gaón Saadia, Dunaš ibn Tamim, Šabbetai Donnolo y Yehudah ibn Barzilai,

⁷⁶ Véase M. Sendor, “The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yetsirah”, PhD diss. Harvard University, 1994.

tendremos ocasión de hablar más adelante.

1.4 Literatura rabínica: El microcosmos en el midrás

La literatura rabínica refleja cierto conocimiento de la filosofía griega, pero en relación con el microcosmos encontramos en ella analogías que no parecen proceder de los filósofos griegos, sino más bien del entorno babilónico, en el que circulaban versiones de este paralelismo. Hay numerosos pasajes en obras rabínicas que desarrollan el paralelismo microcósmico.⁷⁷ A continuación nos referiremos a los más destacados entre ellos.

1.4.1 Midrás *Eclesiastés Rabbah*

El *Midrás Eclesiastés Rabbah*, al comentar el versículo “Una generación va, otra generación viene; pero la tierra permanece para siempre” (Ecl. 1,4) dice lo siguiente:

R. Berekiah dijo en nombre de R. Simeon b. Lakisš: Para cada cosa que el Santo, bendito sea, ha creado en el hombre, ha creado un paralelo en la tierra. El hombre tiene cabeza, y del mismo modo la tierra tiene cabeza, pues se ha dicho: “la cabeza [roš] del polvo de la tierra” (Prov. 8, 26). El hombre tiene ojos, y del mismo modo la tierra tiene ojos, pues se ha dicho: “y cubrirán la superficie del país” (Ex. 10, 5). El hombre tiene oídos, y del mismo modo la tierra tiene oídos, pues se ha dicho: “Presta oído, tierra” (Isa. 1,2). El hombre tiene boca, y del mismo modo la tierra tiene boca, pues se ha dicho: “la tierra abrió su boca y se los tragó” (Núm. 16, 32). El hombre come, y del mismo modo la tierra come, pues se ha dicho: “un país que devora a sus propios habitantes” (Núm. 13, 32). El hombre bebe, y del mismo modo la tierra bebe, pues se ha dicho: “una tierra de montes y valles, que bebe el agua de la lluvia del cielo” (Deut. 11, 11). El hombre vomita, y del mismo modo la tierra vomita, pues se ha dicho: “Y no os vomitará la tierra por vuestras impurezas, del mismo modo que vomitó a las naciones anteriores a vosotros” (Lev. 18, 28). El hombre tiene manos, y del mismo modo la tierra tiene manos, pues se ha dicho: “la tierra es espaciosa [de muchas manos] para ellos” (Gen. 34, 21). El hombre tiene piernas, y del mismo modo la tierra tiene piernas, pues se ha

⁷⁷ Encontramos una lista exhaustiva en la obra de L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1909-1938, vol. 5, p. 64. nota 4.

dicho: “los recojo de los confines de la tierra” (Jer. 31, 8). El hombre tiene ombligo, y del mismo modo la tierra tiene ombligo, pues se ha dicho: “que habita en el centro de la tierra” (Eze. 38, 12). El hombre tiene desnudez, y del mismo modo la tierra tiene desnudez, pues se ha dicho: “Vosotros sois espías que venís a ver los puntos desgarnecidos [desnudos] del país” (Gen. 42, 9). El hombre tiene pies, y del mismo modo la tierra tiene pies, pues se ha dicho “la tierra permanece para siempre” (Ecl. 1,4). ¿Qué quiere decir “permanece”? Que mantiene. R. Aha y los rabinos comentaron esto. R. Aha dijo: [Mantiene] sus mandamientos. Los rabinos dijeron: [Mantiene] su producto.”⁷⁸

1.4.2 Midrás Tanḥuma

El término hebreo para referirse al microcosmos, “*‘olam qatan*”, aparece por primera vez en el *Midrás Tanḥuma*, comentario al Pentateuco compuesto entre los siglos V y IX que debe su nombre a Tanhuma bar Abba, prolífico autor aggádico del siglo IV, y a quien se atribuyen numerosas citas en el midrás.

En el comentario a Éx. 38:21 este midrás dice lo siguiente:

“Y dice la Biblia: “le he dado [a Bezalel] un espíritu divino, una sabiduría y habilidad en todo tipo de arte” (Ex. 31:3), para enseñarte que el Tabernáculo es comparable/proporcional al mundo entero, y a la estructura del hombre, que es **un microcosmos** (*‘olam qatan*), igual que el Santo, bendito sea creó el mundo como un recién nacido de una mujer lo creó. El recién nacido de una mujer comienza a partir de su ombligo y se expande hacia acá y allá en las cuatro direcciones, así comenzó el Santo, bendito sea a crear el mundo a partir de una piedra angular (*eben štiah*, piedra fundamental, soporte del arca de la alianza), y a partir de ella se estableció el mundo. ¿Y por qué se llama piedra angular? Porque a partir de ella comenzó el Santo, bendito sea a crear el mundo. Y creó Dios encima, pues la Biblia dice: “el lugar que Tú hiciste para vivir en él” (Ex. 15:17). No has de leer “*makon*,” sino “*mekavven*,” según el trono de la gloria (*ke-neged kise’ ha-kabod*), como está escrito arriba, pues la formación del hombre es como la formación del mundo.”⁷⁹

La comparación del mundo con el Templo o la casa de Dios, y del cuerpo como

⁷⁸ *Midrash Rabbah*, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. H. Freedman, The Soncino Press, London, 1939, p. 15-16.

⁷⁹ *Midrash Tanhuma* a Pequide, 3, editado por Hanoeh Zundel, Vilna, 1885, p. 132.

templo que alberga esa imagen de Dios que reside en el alma humana es un motivo que encontramos en Filón: “Pues [el cuerpo del primer hombre] fue construido como un hogar o un templo sagrado para el alma racional, que habría de albergar la más divina de las imágenes.”⁸⁰

1.4.3 Los Capítulos de Rabbi Eliezer

En los *Capítulos de Rabbi Eliezer* encontramos la tradición según la cual Adán fue formado a partir de los cuatro extremos del mundo, pero despojada del elemento griego que venía dictado por el acróstico que hemos visto en 2 Henoc:

De pronto el Santo, bendito sea, dijo a la Ley: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza (Gen. 1:26) (...) De las cuatro esquinas de la tierra comenzó a recoger el polvo del primer hombre: rojo, negro, blanco y verde. El rojo es la sangre, el negro las entrañas, el blanco son los huesos y los nervios, y el verde es el cuerpo. ¿Por qué recogió el polvo de los cuatro ángulos del mundo? Porque el Santo, bendito sea dijo: Si un hombre va de oriente a occidente o de occidente a oriente, o a donde sea, y le llega su tiempo de ser llevado de este mundo, que no le diga la tierra de aquel lugar: el polvo de tu cuerpo no es mío, no te recibo, vuelve al lugar de donde fuiste creado. Es para enseñarte que en cualquier lugar a donde fuera un hombre y le llegara su tiempo de ser llevado de este mundo, de allí es el polvo de su cuerpo y allí retorna, y hasta ese mismo polvo levantará su voz, como está dicho: “Porque eres polvo y volverás al polvo” (Gen. 3:19).⁸¹

1.4.4 Abot de Rabbi Natán y la tradición persa

El motivo del microcosmos se encuentra desarrollado en mucho mayor detalle en *Abot de Rabbi Natán*, comentario midrásico al tratado Abot de la Mishnah que se conserva en dos versiones diferentes.⁸² Según lo define Ángeles Navarro Peiro, esta obra

⁸⁰ *De opificio mundi*, §138. Tomado de Runia, p. 83.

⁸¹ *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, versión crítica por M. Pérez Fernández, Valencia, 1984, XI:2, pp. 108-109.

⁸² Véase S. Schechter, *Abot the Rabbi Natán*, Vienna 1887 (edición crítica de las dos versiones, A y B, reimpresa en NY

es:

un comentario a las sentencias de los sabios contenidas en el tratado *Abot* de la Misnah, pero tal explicación está basada en una forma más antigua del Abot que hoy conocemos, una forma anterior a la misnaica editada por R. Yehudah el príncipe. También encontramos en Abot de Rabbí Natán muchas máximas que no aparecen en Abot, realiza, por tanto, nuestra obra a su vez una labor de compilación de dichos de los sabios.⁸³

Dentro de la Mishnah, el *Tratado Abot* es un tratado bastante peculiar, al ser una compilación de enseñanzas y máximas éticas, sin contenido legal (*halakāh*). No hay gemará sobre este tratado, pero la versión A de *Abot de Rabbí Natán* aparece en las ediciones del Talmud como si fuera la guemará de dicho tratado. Ángeles Navarro: “Debido a estas circunstancias, los estudiosos han discutido bastante acerca de la naturaleza del vínculo entre *Abot* y *Abot de Rabbí Natán* y sus opiniones diverge. Unos consideran que ARN es un baraita, otros lo consideran tosefta, otros como un midrás.”⁸⁴ Es, en definitiva, una obra difícil de clasificar.

Sobre la fecha y el lugar de composición, parece haber sido compuesto en Palestina, no después de los siglos III o IV d.C., aunque en la obra se encuentren materiales mucho más antiguos, así como interpolaciones posteriores.⁸⁵

El tema del microcosmos aparece en el comentario al dicho “Con diez dichos fue creado el mundo,” (*Abot* 4: 1) y dice lo siguiente:

R. Yosé el galileo dice: Todo lo que el Santo, bendito sea, creó en el mundo, lo creó en el hombre [lit. “en la tierra”]. Contaron un ejemplo: ¿A qué se parece esto? A uno que cogió (una tabla de) madera y quería trazar muchas formas, pero no tenía sitio para dibujarlas y se afligió. Mas el que dibuja sobre la tierra puede trazar y seguir trazando distinguiendo muchísimas figuras. Así el Santo, bendito sea, sea su gran nombre bendito por siempre y

1967); J. Goldin, *The Fathers According to Rabbi Nathan*, New Haven, 1955 (traducción inglesa de la versión A); A. Saldarini *The Fathers According to Rabbi Nathan Version B*, Leiden, 1975. Para la traducción castellana, véase *Abot de Rabbí Natán*, Versión crítica, introducción y notas por A. Navarro Peiro, Biblioteca Midrásica, Valencia, 1987.

83 *Abot de Rabbí Natán*, introducción, p. 3.

84 *Abot de Rabbí Natán*, introducción, p. 3-4.

85 *Abot de Rabbí Natán*, introducción, p. 22.

para toda la eternidad, con su sabiduría e inteligencia creó el mundo entero, creó los cielos y la tierra, los seres de lo alto y los de abajo, y formó en el hombre todo lo que había creado en su mundo.

Creó bosques en el mundo y creó bosques en el hombre: sus cabellos.

Creó animales nocivos en el mundo y los creó en el hombre: el gusano parásito.

Creó hendiduras en el mundo y las creó en el hombre: sus orejas.

Creó el viento en el mundo y el aliento en el hombre: su nariz.

Un sol en el mundo y un sol en el hombre: su frente.

Aguas estancadas en el mundo y aguas estancadas en el hombre: los mocos.

Aguas saladas en el mundo y aguas saladas en el hombre: su orina.

Corrientes de agua en el mundo y corrientes de agua en el hombre: sus lágrimas.

Muros (de roca) en el mundo y muros en el hombre: sus labios.

Puertas en el mundo y puertas en el hombre: sus dientes.

Firmamentos en el mundo y firmamentos en el hombre: su lengua.

Agua dulce en el mundo y agua dulce en el hombre: su saliva.

Estrellas en el mundo y estrellas en el hombre: sus mejillas.

Torres en el mundo y torres en el hombre: su cuello.

Mástiles (montañosos) en el mundo y mástiles en el hombre: sus brazos.

Picos (rocosos) en el mundo y picos en el hombre: sus dedos.

Un rey en el mundo y un rey en el hombre: su corazón.

Racimos en el mundo y racimos en el hombre: sus senos.

Consejeros en el mundo y consejeros en el hombre: sus riñones.

Molinos en el mundo y molinos en el hombre: su estómago.

Mezcladoras en el mundo y mezcladoras en el hombre: su bazo.

Pozos en el mundo y pozos en el hombre: su ombligo.

Aguas vivas en el mundo y aguas vivas en el hombre: su sangre.

Árboles en el mundo y árboles en el hombre: sus huesos.

Colinas en el mundo y colinas en el hombre: sus nalgas.

Majaderos y morteros en el mundo y majaderos y morteros en el hombre: sus rodillas.

Caballos en el mundo y caballos en el hombre: sus piernas.

Un ángel de la muerte en el mundo y un ángel de la muerte en el hombre: sus talones.

Montes y valles en el mundo y montes y valles en el hombre: de pie parece una montaña y tumbado un valle.

Aprendiste, pues, que todo lo que creó el Santo, bendito sea, en su mundo lo creó en el hombre.⁸⁶

El texto de *Abot de Rabbi Natán* presenta bastantes semejanzas con la exposición del motivo del microcosmos en un texto persa, en pahlavi o persa medio, compuesto ca.

86 *Abot de Rabbi Natán*, Versión crítica, introducción y notas por A. Navarro Peiro, Biblioteca Midrásica, Valencia, 1987, versión A, capítulo 31, parágrafos 4-5, p. 197-199.

s. IX d.C., llamado el *Gran Bundahishn* o *Bundahishn Iranio*, y que es una especie de génesis o relato de la creación zoroastriano. Julio López Saco, en su nota introductoria a este texto, lo describe del siguiente modo:

En este último [*Bundahishn*, el Génesis zoroastriano] se especifica cómo la génesis mazdeana tiene lugar bajo dos formas fundamentales de existencia: el estado espiritual (*menok*), y el estado físico (*getig*), del cual aquel es el embrión. Aunque el estado físico no es enteramente negativo, al estilo de los cuerpos en Platón o la materia en la tradición platónica tardía, se caracteriza por la mezcla provocada por la acción de Ahriman, el espíritu del mal, que mata al hombre primordial (Gayomard), de cuyo semen provienen, no obstante, los buenos animales y la primera pareja humana, denominados Mashya y Mashyanag. Según el *Bundahishn*, la historia del universo comprende cuatro etapas de tres mil años cada una. En la primera de ellas es cuando Ohrmazd crea el mundo en su estado espiritual y Ahriman comienza su actividad destructiva. Los diferentes fragmentos que conforman los textos conocidos como *Zand Akasih* se vinculan, por consiguiente, al progresivo desarrollo de la creación, a la visión cosmológica, a la mitología y la que podemos considerar historia legendaria de Irán. Existen dos versiones del *Bundahishn*, una irania, de mayor amplitud, en 36 capítulos, y otra india, más resumida, en treinta y cuatro capítulos.⁸⁷

El capítulo 28 de este texto trata de “el cuerpo del hombre como una ilustración del mundo material.” Reproducimos a continuación algunos fragmentos, para mostrar los paralelos:

Se dice en las Escrituras, “el cuerpo humano es una ilustración del mundo material.”

El mundo está hecho a partir de una gota de agua. Y se dice, “Toda la creación era en el comienzo una gota de agua.” Los hombres también proceden de una gota de agua.

Así como la anchura del mundo es igual a su longitud, lo mismo ocurre en el hombre. Y cada persona tiene su propia longitud y anchura, y su piel es como el firmamento, su carne es como la tierra, los huesos de su esqueleto son como las montañas, sus venas son como ríos, la sangre en su cuerpo es como el agua en el mar, su estómago es como el océano, su pelo como las plantas, las zonas en las que el pelo crece denso son como los bosques, las esencias del cuerpo son como los metales, la sabiduría innata es como la humanidad, la sabiduría que se adquiere por el oído es como el reino animal, el calor es como el éter, los instrumentos de manos y pies son como

87 J. López Saco, nota introductoria a *Greater Bundahishn*, transliterated and translated by B.T. Anklesaria, Bombay, 1956 [<http://www.investigacioneshistoricaseuroasiaticas-ihea.com/pb/zandakasihbundahishniranio.pdf>].

los siete planetas y las doce constelaciones, el vientre que asimila los alimentos es como las nubes y el fuego (...), la inspiración y espiración del aliento es como el viento, el hígado es como el océano (...), hogar originario del verano, el bazo es como la dirección septentrional de donde nos llega el invierno, el corazón es una ola del puro Aredvisur -pues la enfermedad no alcanza al corazón hasta que la muerte viene a buscarlo-, la coronilla de la cabeza y el cerebro son como las luces inalcanzables, la cabeza es como la morada de la armonía, los dos ojos son como la luna y el sol, los dientes como las estrellas, los dos oídos son como las dos ventanas de la morada de la armonía, y es manifiesto que una voz sale continuamente de ella con un canto delicioso, y de ella recibe el alma la música y la alegría, de los dos agujeros de la nariz, que son como los dos fuelles de la morada de la armonía, alguien dijo que a través de ellos fluyen hacia el interior fragantes aromas de diversos tipos, de los que el alma recibe perfume agradable y delicioso, la boca es como la puerta que conduce a la morada de la armonía, a través de la cual entran diversos tipos de sabores, de los cuales recibe el alma satisfacción y plenitud, el fundamento es como la existencia malvada del mundo subterráneo -el fundamento es la base inferior del cuerpo-, el alma es como Ohrmazd, y la inteligencia, el intelecto, el pensamiento, el conocimiento y la explicación son como los seis Benefactores Inmortales que se hallan en presencia de Ohrmazd, y las demás potencias del crecimiento en el cuerpo son como los otros Yazads espirituales.

Así como el trono de Ohrmazd está en las luminarias inalcanzables, su acceso es a través de la morada de la armonía, y su energía alcanza a todas partes, el trono del alma está en el cerebro, su hogar está en el corazón, y su energía alcanza a todo el cuerpo.

Así como el viento llega al mundo desde varias direcciones, el viento y la respiración llegan al hombre, también, a través de un único agujero de la nariz desde el mediodía hasta la medianoche, y a través del otro agujero desde la medianoche hasta el mediodía.

Así como el sol es más brillante que la luna, los hombres también ven mejor por uno de sus ojos que por el otro.

Así como cuando el agua del océano Frahvkart pasa por el excelso Hukar y se purifica, una parte de ella retorna al océano, y otra parte se extiende por toda la tierra gracias a la evaporación, la morada de la sangre del hombre dentro de su cuerpo está en el hígado, y cada mañana sale del hígado y va al cerebro, y circula en él, y una porción regresa al hígado, y otra porción fluye por las venas, de las que todo el cuerpo recibe la potencia, y la humedad de los ojos, oídos, nariz, y boca se origina en la espuma que hay en la cabeza.

Así como el pecho del mundo está orientado hacia el sur, su mano derecha es el oeste, todas las luminarias vienen del este, las nubes vienen del oeste, que es el hogar originario de la sangre, el hígado del hombre, que es el hogar originario de la sangre, está situado hacia el lado derecho.

Así como en el mundo el hombre realiza obras buenas y malas, y cuando muere sus pecados y sus buenas obras son computados, y quien es puro va a la morada de la armonía, y quien es malvado es arrojado a una

existencia malvada, de la misma manera, de la comida que los hombre pueden comer, aquello que es puro va al cerebro, se transforma en sangre limpia, y llega al hígado, y todo el cuerpo recibe vigor a partir de ello, todo lo que está muy mezclado va del vientre a los intestinos, y aquello que se expulsa a través de los intestinos, es semejante a la existencia malvada.

Así como cuando el *druj* se pone violento, la producción de lluvia produce un gran frío en el agua, y la congela, y no llueve, o las gotas se congelan y nieva, y la destrucción y el daño golpean a las criaturas, también cuando el hombre como más alimento del que puede digerir, el resto que es incapaz de asimilar se coagula formando gotas, y la materia no asimilada es expulsada, y de ello resultan el daño y la destrucción para el cuerpo.

Así como Ohrmazd está en las alturas y Ahriman en el abismo, y al ser de igual vigor están en pugna uno con otro en el mundo, también el hombre tiene dos vientos (espíritus) en su interior: uno, el espíritu de vida, que es el del alma, cuyo trono está en el cerebro, y cuya esencia es cálida y húmeda, y se mueve hacia el ombligo; el otro es el espíritu del pecado, cuya esencia es fría y seca, cuyo trono está en el ano, y se mueve hacia la vesícula biliar.

(...)

Así como el hombre comete pecados y buenas obras en el mundo, y cuando el hombre muere, su alma es juzgada, y el que merece la mejor existencia es enviado a ella, y el merece una existencia malvada es enviado a ella, también de entre el alimento que los hombres comen en el mundo, aquello que está menos sujeto a la putrefacción se transforma en sangre pura, y va a las venas del cuerpo, y aquello que está más sujeto a la putrefacción es secretado a los intestinos y es evacuado.⁸⁸

Esta presentación tan detallada de los paralelismo microcósmicos nos acerca ya a la que encontraremos en la siguiente obra que discutiremos, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

88 Texto tomado de la traducción al inglés *Greater Bundahishn*, transliterated and translated by B.T. Anklesaria, Bombay, 1956 [<http://www.investigacioneshistoricaseuroasiaticas-ihea.com/pb/zandakasihbundahishniranio.pdf>], consultado el 17 de enero de 2012.

Capítulo 2: La doctrina del microcosmos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

2.1 Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

El postulado del paralelismo entre el hombre y el cosmos, que en su formulación general está presente ya desde la filosofía clásica griega, presenta una variante en la que se especifican muy detalladamente los paralelos entre el hombre y el mundo, y que encontramos en obras, tanto persas (el “Génesis zoroástrico” o *Bundahishn Iranio*) como rabínicas (*Abot de Rabbí Natán*), ambas compuestas en torno al siglo VIII d.C., aunque recogen tradiciones que se remontan mucho más atrás en el tiempo. De época un poco posterior es la doctrina microcósmica de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, que habría de tener una gran influencia en el desarrollo de la filosofía neoplatónica medieval.

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza y los Amigos de la Lealtad* (*Rasā'il ikhwān al-ṣafā' wa-khillān al-wafā'*) constituyen una colección de *Epístolas* que, según la mayoría de los investigadores, fue compuesta en Basora, en el sur de Iraq, a mediados del siglo X, por un grupo de intelectuales y hombres de letras (*udabā'*) afiliados a la secta chií de la Ismā'īliyya, o al menos simpatizantes con ella.¹ Esta secta, la segunda en importancia dentro del Islam chií, surgió en el siglo VIII cuando en 765, con la muerte del sexto imán Ŷa'far al-Šādiq, el chiísmo se escindió en dos sectores: los partidarios de Ismā'īl ibn Ŷa'far, que constituirán la Ismā'īliyya, y los partidarios de Mūsa, hermano menor de Ismā'īl, conocidos como los Duodecimanos o Ithnā'ashariyya, que constituirán la secta mayoritaria dentro del chiísmo. La Ismā'īliyya se caracteriza por la importancia

¹ Sobre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, véanse los estudios recopilados en N. el-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafā' and Their Rasā'il. An Introduction*, London, 2008; F. Sezgin (ed.), *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa-khillān al-wafā'* (2nd half 4th/10th century) Texts and Studies, Frankfurt am Main, 1999, 2 vols.; y para una obra de carácter más divulgativo e introductorio, véase I. Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Edinburgh, 1991.

que da al sentido oculto, esotérico de la religión (*bāṭin*), frente a su sentido externo o exotérico (*ẓāhir*); por una intensa actividad de proselitismo para lograr adeptos a sus doctrinas esotéricas, mediante la creación de una compleja red de misiones (*daʿāwāt*); y por la incorporación de teorías filosóficas en su doctrina esotérica.² La Ismāʿīliyya logró su mayor expansión durante la época en la que el Imperio Fatimí, de adscripción ismāʿīlī, dominó políticamente el sur del Mediterráneo (siglos X-XII), primero desde Túnez -a partir de 909- y después desde Egipto, a partir del año 969. Con el derrumbe de la dinastía Fatimí en 1171, la misión de los Ṭayyibíes en Yemen pasó a ser el principal centro de la Ismāʿīliyya, y de allí proceden la mayor parte de los textos ismāʿīlīs medievales que se han conservado hasta nuestros días.

2.2 Cuestiones de autoría y datación

A pesar de que hay varias tradiciones que atribuyen la autoría de las *Epístolas* a diferentes imanes chīʿitas, hoy día los investigadores coinciden en afirmar que se trata de una obra colectiva. Sobre lo que todavía no hay acuerdo es sobre la estricta pertenencia o no de los autores de las *Epístolas* al movimiento de la Ismāʿīliyya.³ Así, Ian Netton sugiere que los Hermanos de la Pureza no eran estrictamente ismāʿīlīs, puesto que rechazaron la doctrina del imanato, absolutamente central en el movimiento ismāʿīlī, y la sustituyeron por una doctrina en la que la “hermandad,” el colectivo de adeptos,

2 Sobre la Ismāʿīliyya, véanse los estudios de F. Daftary, *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* Edinburgh, 1998; *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London, 2005; *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, London, 2004.

3 Incluso los autores que no consideran a los “Hermanos” como un círculo propiamente Ismāʿīlī reconocen que hay elementos Ismāʿīlīs en sus doctrinas. Véase Netton, *op. cit.*, esp. pp. 95-104; y S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafāʾ, al-Bīrūnī and Ibn Sīnā*, Bath, 1978, pp. 25-40.

reemplazaba las funciones del imán.⁴ Samuel Stern y Wilferd Madelung sostienen que los Hermanos de la Pureza pertenecían al grupo de los Cármatas,⁵ ala disidente de la Ismāʿīliyya, lo que en su opinión explica por qué las *Epístolas* no son citadas en los textos clásicos de la Ismāʿīliyya del período Fatimí. También Farhad Daftary sostiene que el grupo que compuso las *Epístolas* no representaba la doctrina oficial de la Ismāʿīliyya Fatimí, sino que más bien es probable que la meta última de su empresa enciclopédica fuera el construir una base doctrinal común capaz de unir a todos los ismāʿīlīs no Fatimíes.⁶

Abbas Hamdani, por su parte, atribuye las *Epístolas* a la actividad de un grupo de misioneros ismāʿīlīs pre-fatimíes, en colaboración con sabios no ismāʿīlīs, entre los años 873-909, con lo que retrotrae en una cincuentena de años su período de composición.⁷

Independientemente de si se trataba de un grupo estrictamente ismāʿīlī, o cármata, lo que sí está claro es que los Hermanos de la Pureza eran un grupo de filósofos musulmanes de tendencia esotérica, que conocían la filosofía griega a través de las versiones árabes producidas en el círculo de al-Kindī, en la Bagdad del siglo IX, y que no tenían escrúpulos a la hora de basarse en fuentes muy diversas, no sólo musulmanas sino también griegas, judías, persas, cristianas, etc... Ricardo F. Albert Reyna califica esta actitud de “universalismo islámico” y de él dice que “el universalismo islámico predicado

4 Véase Netton, *op. cit.*, pp. 95 ss.

5 Los Cármatas (*al-qarāmiṭa*) son una secta surgida del islam ismāʿīlī, constituida por los disidentes que no aceptaron el liderazgo del fatimí ʿUbayd Allah al-Mahdi como imán, cuando éste reivindicó públicamente tal título en el año 910. Toman su nombre de Ḥamdān Qarmaṭ, un campesino de Kufa que destacó por su oposición tanto a los Fatimíes, como a los Abbasíes, y por defender una doctrina que reclamaba la igualdad social.

6 F. Daftary, *The Ismāʿīlis: Their History and Doctrines* Cambridge, 1990, p. 247.

7 Ver A. Hamdani, “The Arrangement of the *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ* and the Problem of Interpolations,” en Nader el-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafāʾ and Their Rasāʾil. An Introduction*, London, 2008; y “Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity,” *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978): 345-353.

en las *Epístolas* está explícitamente enfrentado a todo tipo de sectarismo, tanto chií como no chií.”⁸ Esta especie de ecumenismo o cosmopolitismo religioso se observa, por ejemplo, en la *Epístola* 42, donde los Hermanos reconocen abiertamente que “la verdad se encuentra en todas las religiones y puede ser expresada en todas las lenguas.”⁹ De modo semejante, en la *Epístola* 22 el hombre ideal es descrito como:

persa en la educación, árabe en la fe, hanafí en la jurisprudencia, iraquí en la cultura, hebreo en la tradición, cristiano en el comportamiento, sirio en la piedad, griego en el conocimiento, hindú en la contemplación, sufí en la interioridad y en el estilo de vida.¹⁰

Las *Epístolas* parecen ser el producto de las discusiones o sesiones de estudio (*maʿyālīs*) de este grupo de filósofos, que se identificaba a sí mismo como una hermandad. La identidad de los miembros del colectivo no es fácil de establecer, pero Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (ca. 930-1023)¹¹ se refiere a ellos como un grupo de contemporáneos suyos que pertenecían al grupo social de los secretarios (*kuttāb*) de la corte de los Buyíes, dinastía de origen persa, y de confesión chií, que ejercía de facto el poder que teóricamente pertenecía a los califas Abbasíes. Los Buyíes, a pesar de ser chiíes, se aliaron con los Abbasíes, que eran sunníes, contra el enemigo común que representaba el Imperio Fatimí, también chií. Al-Tawḥīdī se refiere a las opiniones heréticas del grupo que produjo las *Epístolas* en su obra *El libro de la delicia y la convivialidad* (*Kitāb al-imtāʿ waʾl-muʿānasa*), fechado en 983:

[Ibn Saʿdān, visir del emir Būyid Ṣamṣām al-Dawla, pidió referencias a al-Tawḥīdī sobre Zayd ibn Rifāʿa, y él respondió en los siguientes términos]:

8 R. F. Albert Reyna, “El concepto de religión en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*”, *Alif Nūn* 48 (2007) [<http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA48%20Abr.07/EpistolasHermanosPureza.html>]

9 *Epístola* 42, p. 501.

10 *Epístola* 22.

11 Sobre al-Tawḥīdī, véase E. Rowson, “The Philosopher as Littérateur: al-Tawḥīdī and his Predecessors”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990): 50-92.

“No está ligado a ninguna ideología [específica] ni con ningún grupo en particular, porque él mismo se mezcla con todo, en él bullen todas las disciplinas [de conocimiento]... De hecho, residió en Basora durante largo tiempo y allí, por casualidad, encontró un grupo que había compilado diversas clases de ciencias y artes [en extraña armonía unas con otras]. El grupo lo componían: Abū Sulaymān Muḥammad ibn Maʿshar al-Bustī, conocido como al-Maqdisī; Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Ḥārūn al-Zanjānī; Abū Aḥmad al-Nahrajūrī; al-ʿAwfī; y otros. Zayd les acompañó y les ofreció sus servicios. Estos miembros se frecuentaban unos a otros debido a su asociación y llegaron a ser sinceros amigos los unos de los otros... Más aún, sostenían que la *ṣarīʿa* había sido profanada por la ignorancia y contaminada por el error, y la única manera de purificarla era a través de la filosofía... Compusieron cincuenta epístolas acerca de todas las ramas de la filosofía, tanto teóricas como prácticas, y aparte escribieron un índice de sus contenidos, y dieron por título a la compilación *Rasāʾil ikwān al-ṣafāʾ wa-killān al-wafāʾ*. Mantuvieron sus nombres ocultos, y distribuyeron las epístolas entre los copistas de manuscritos...”¹²

Al parecer, el visir del emir Buyí, al pedir referencias a al-Tawḥīdī sobre sus conciudadanos, estaba intentando hacerse una idea del complejo panorama ideológico de Basora en esta época. Este mismo visir fue posteriormente arrestado y ejecutado en 985, por su implicación con el movimiento cármata. Al-Tawḥīdī nos da los nombres de algunos personajes, de los que se deduce que las *Epístolas* fueron en efecto obra de un grupo de autores pertenecientes al entorno de los secretarios de la corte de los Buyíes.

2.3 Estructura y contenido

La colección constaba originalmente de 51 epístolas, a las que se añadió posteriormente una epístola adicional, que llevaría el número 52, y que trata sobre asuntos mágicos. El cuerpo de las 51 epístolas puede dividirse en 4 secciones: matemáticas, ciencias naturales, psicología y teología. A ellas hay que añadir una epístola-resumen final, que constituye la llamada “*al-risāla al-yāmiʿa*”, y que fue

12 Cita tomada de I. Poonawala, “Why We Need an Arabic Critical Edition with an Annotated English Translation of the *Rasāʾil*,” en el-Bizri, *op. cit.*, pp. 33-57, p. 54.

erróneamente atribuida al autor andalusí Maslama al-Maʿrīfī (m. ca. 1007).¹³

Las *Epístolas* demuestran conocimiento de corrientes del pensamiento islámico - como la Muʿtazila, la Ismāʿīliyya, o el sufismo- así como de la filosofía griega -como el pitagorismo, el aristotelismo, y especialmente el neoplatonismo- en una curiosa mezcla. Su conocimiento de la filosofía griega procede, en gran medida, de las traducciones realizadas en Bagdad en el círculo de al-Kindī (ca. 801-873). En especial, las *Epístolas* citan la *Teología de Aristóteles*, una paráfrasis árabe de parte de las *Enéadas* de Plotino realizada por este círculo. También citan algunos diálogos platónicos, obras de Aristóteles, Porfirio, y el *Almagesto* de Ptolomeo. La magia, la astrología y las tradiciones herméticas constituyen otra de las corrientes que confluyen en las epístolas, así como diversas tradiciones religiosas como la cristiana, la judía, la persa, e incluso la hindú.

Las *Epístolas* gozaron de una gran difusión durante la Edad Media, como atestigua el gran número de manuscritos que se conserva (más de un centenar, algunos completos, y otros en estado fragmentario), la diversidad de los lugares en que se han hallado, y el amplio abanico temporal que cubren.

Lamentablemente, aún no contamos con ninguna edición crítica completa del texto de las *Epístolas*, que se ha conservado en varias versiones, bastante divergentes entre sí. Friedrich Dieterici editó una selección de las *Epístolas*, junto a su traducción

13 Esta atribución se basa en la referencia que se hace en otra obra pseudoepigráficamente atribuida a al-Maʿrīfī, titulada *Rutbat al-Ḥakīm*. Ambas atribuciones parecen ser incorrectas. Ver S. Stern, “New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren,” en *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem-Leiden, 1983, pp. 155-176, pp. 173-174 (publicado originalmente en *Islamic Studies* 4 (1964), III, pp. 405-28; y M. Fierro, “Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm* (Picatrix),” *Studia Islamica* 84 (1996): 87-112, p. 102, nota 80.

alemana, en 1886.¹⁴ Las tres ediciones más importantes que existen son las de Bombay (1888), Cairo (1928) y Beirut (1957).¹⁵ El Institute of Ismaili Studies de Londres está preparando actualmente una edición crítica, acompañada de la traducción al inglés, de la cual, por el momento, han visto la luz un volumen introductorio de estudios sobre las *Epístolas*, editado por Nader el-Bizri,¹⁶ y la edición y traducción de las *Epístolas* sobre aritmética y geometría,¹⁷ lógica,¹⁸ música,¹⁹ ciencias naturales,²⁰ geografía,²¹ y la disputa entre los animales y el hombre.²²

En cuanto a las traducciones al castellano, por lo que sabemos existe traducción de la *Epístola sobre el amor* a cargo de Ricardo F. Albert Reyna, quien también ha dedicado un número de estudios a las *Epístolas*,²³ y de la *Epístola de la disputa entre los animales y el hombre* a cargo de Emilio Tornero Poveda.²⁴

14 F. Dieterici *Die Philosophie bei den Arabern im X Jahrhundert. Vol. XIV Die Abhandlungen der Ichwan es-Safa in Auswahl*, Leipzig, 1886.

15 Para una descripción de estas ediciones, ver Ismail Poonawala “Why we need an Arabic critical edition with an annotated English translation of the *Rasā'il*,” en N. el-Bizri *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafā' and Their Rasā'il. An Introduction*, Oxford, 2008, pp. 33-57.

16 N. el-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafā' and Their Rasā'il. An Introduction* Oxford, 2008.

17 N. el-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity: On Arithmetic and Geometry. Arabic critical edition and English translation of Epistles 1-2*, Oxford, 2012.

18 C. Baffioni (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity: On Logic. Arabic critical edition and English translation of Epistles 10-14*, Oxford, 2010.

19 N. el-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity: On Music. Arabic critical edition and English translation of Epistle 5*, Oxford, 2010.

20 C. Baffioni (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity: On the Natural Sciences. Arabic critical edition and English translation of Epistles 15-21*, Oxford, 2013.

21 I. Sánchez Rojo y J. Montgomery (eds.), *Epistles of the Brethren of Purity: On Geography. Arabic critical edition and English translation of Epistle 4*, Oxford, 2014.

22 L. Goodman y R. McGregor (eds.), *Epistles of the Brethren of Purity: the Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn. Arabic critical edition and English translation of Epistle 22*, Oxford, 2010.

23 R. F. Albert Reyna, “La *Risāla fī māhiyyat al-iṣq* de las *Rasā'il ijwān al-ṣafā'*,” *Anaquel de Estudios Árabes* 6 (1995): 185-207; *La antropología de los ijwān al-ṣafā'*, Tesis doctoral, UCM; “El concepto de lenguaje en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*,” *Anaquel de Estudios Árabes* (20) 2009: 5-17; “El concepto de religión en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*” *Alif Nūn* 48 (2007).

24 Ijwān al-Ṣafā', *La disputa entre los animales y el hombre*, edición de E. Tornero Poveda, Madrid, 2006.

2.4 El neoplatonismo de las *Epístolas*

Una de las características propias de la *Ismāʿīliyya*, que ya hemos mencionado, es la incorporación de teorías filosóficas a su doctrina esotérica. Entre los ismāʿīlīs surgieron destacados filósofos como Muḥammad al-Nasafī (m. 943), Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 934), Abū Yaʿqūb al-Siʿistānī (fl. 971), o Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (fl. 996-1021).

En líneas generales, la filosofía de corte ismāʿīlī insiste en la absoluta transcendencia de Dios, que es denominado creador o “innovador” (*mubdiʿ*) de todo lo que existe aparte de él a partir de la nada. En este sentido, Dios crea a partir de la nada mediante su voluntad, palabra o imperativo (*amr*, *kalima*), y así causa el ser creado (*mubdaʿ*). El primer ser creado es el Intelecto, que mediante un proceso que ya no es creación propiamente dicha, pues no se realiza a partir de la nada, sino más bien emanación, da lugar a la existencia de la siguiente hipóstasis, el Alma. A su vez, de ésta emana la Naturaleza y el mundo físico. El alma del hombre puede retornar a su creador mediante un proceso ascendente que se logra por el estudio y la purificación ascética.

La *Ismāʿīliyya*, que adoptó este esquema de la filosofía neoplatónica griega, desempeñó un papel muy importante en la recepción de la filosofía griega en el Islam. Una figura tan relevante en la filosofía árabe como Avicena (m. 1037) reconoce abiertamente que su padre y su hermano eran Ismāʿīlīs, y que él conoció las doctrinas de la *Ismāʿīliyya* a través de su propia familia.²⁵

Los Hermanos de la Pureza parecen haber llegado a su conocimiento de la tradición filosófica griega especialmente a través de las versiones elaboradas por el

25 P. Walker “The Ismāʿīlīs,” en P. Adamson y R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* Cambridge, 2004, pp. 72-91, pp. 88-89.

círculo de traductores que trabajó en torno a al-Kindī bajo el patrocinio de la dinastía Abbasí, establecida en el poder en el año 750, y que transfirieron al Islam la sabiduría de la Grecia clásica. El programa de estudio en las escuelas neoplatónicas de la antigüedad tardía, cuyos rasgos principales habían sido perfilados ya por Porfirio (ca. 232-305), incluía tanto las obras de Aristóteles como las de Platón. Al parecer, las obras de Aristóteles eran consideradas propedéuticas, constituyendo el estudio de las obras platónicas la culminación del programa académico.²⁶ Según la hipótesis de Dimitri Gutas,²⁷ la dinastía Abbasí promocionó la traducción de las obras clásicas de la filosofía griega por motivos políticos. Gutas argumenta que los Abbasíes adoptaron un modelo de promoción de la cultura semejante al que había empleado anteriormente la dinastía Sasánida en Persia, con el fin de satisfacer a los amplios sectores de la población de origen persa, que habían sido un factor de importancia decisiva en su acceso al poder. Según esta estrategia, la filosofía griega se presentaba como la antigua sabiduría de los persas, que habría sido robada por Alejandro Magno durante sus conquistas, y transportada por él a Occidente. Así, las traducciones del griego al árabe no serían más que una forma de volver a apropiarse del antiguo acervo cultural persa.

2.4.1 La Teología de Aristóteles

La *Teología de Aristóteles* (*Uthūlūjīya Aristūṭālis*), una adaptación árabe de parte de las *Enéadas* de Plotino (ca. 205-270), atribuida a Aristóteles, se encuentra entre las obras griegas traducidas por el círculo de al-Kindī. Esta obra, que consiste en una paráfrasis árabe de parte de *Enéadas* IV-VI, alcanzó una amplia difusión por todo el mundo árabe durante la Edad Media. No está claro el proceso por el cual el texto griego

26 Véase C. D'Ancona "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," en Adamson y Taylor, *op. cit.*, pp. 10-31, esp. p. 15-16.

27 D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998.

de Plotino acabó convirtiéndose en la *Teología de Aristóteles* árabe. El texto, tal como lo conocemos hoy día, parece haber sido parte de una fuente original más amplia, que Peter Adamson denomina “la fuente original del Plotino árabe,”²⁸ y que, hasta donde sabemos, se encuentra dispersa en tres textos diferentes: *Teología de Aristóteles*, *Los dichos del sabio griego* y *Epístola sobre la ciencia divina*. Esta versión árabe de Plotino presenta el problema de que no sigue el orden de las *Enéadas* originales, tal como fueron editadas por Porfirio. Zimmermann atribuye este orden diferente a una desintegración fortuita del corpus del Plotino árabe,²⁹ mientras que Adamson admite la posibilidad de que el traductor-adaptador procediera de modo selectivo, escogiendo y agrupando pasajes temáticamente, sin seguir el orden establecido por Porfirio.³⁰

Según Adamson, es posible que el Plotino árabe, a su vez, hubiera formado parte de una obra más amplia, una compilación general de “teología” griega elaborada por el círculo de al-Kindī, en la que se habrían incluido, además de las obras de Plotino, obras de Alejandro de Afrodisias (fines siglo II-principios s. III e.c.) y de Proclo (410-485 e.c.).

Zimmermann resume el proceso del siguiente modo:

Es evidente que existía una compilación de metafísica, probablemente realizada bajo el patrocinio de al-Kindī, que podemos describir de manera un tanto vaga como el archivo metafísico de al-Kindī. Ese archivo incluía la versión de Uṣṭāth de la *Metafísica* [de Aristóteles], junto a contribuciones de la teología post-aristotélica obra de otros traductores y adaptadores. Es incluso posible que el conjunto nunca llegara a pasar por una tarea de edición completa. Algunas de sus partes pueden haber sido no más que algunas hojas sueltas. (...) La dispersión del archivo metafísico de al-Kindī dio como resultado una proliferación de materiales anónimos o semi-anónimos, algunos de los cuales acabaron siendo atribuidos a Aristóteles por parte de transmisores poco versados. Así es que a mediados del siglo IX (?) dos lotes de papeles del dossier marcado como *Uthūlūjīyā* terminaron entre los

28 P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London, 2002, p. 7.

29 F. W. Zimmermann, “The Origins of the So-Called Theology of Aristotle,” en *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, edited by Jill Kraye et al., London, 1986, pp. 110-241, p. 126.

30 Adamson, *op. cit.*, p. 17.

crecientes materiales del Pseudo-Aristóteles, como su *Theología* y su obra *Sobre el puro bien*, el *Liber de causis* de los latinos.³¹

El texto de la *Teología* se ha conservado en diferentes versiones. La más conocida es llamada “recensión breve,” o “recensión de al-Kindī.” Esta es la versión editada por Dieterici y Badawi, y traducida al inglés por Lewis.³² En esta versión, el cuerpo del texto está dividido en 10 capítulos (*mayāmir*), e incluye un prólogo y una lista de encabezamientos (*ruʿūs*), que, según Adamson, se deben probablemente al propio al-Kindī.³³ El prólogo del texto, que podría ser también el prólogo a todo el Plotino árabe, nos muestra que la tradición árabe tenía conciencia de que Porfirio había cumplido algún papel en la redacción de la obra:

Primer capítulo [*mīmār*] del libro de Aristóteles el filósofo, llamado en griego Teología [*Uthūlūjīya*], es decir, discurso sobre la soberanía [*rabūbīya*] divina; el comentario [*tafsīr*] de Porfirio de Tiro, lo tradujo [*naqalahu*] al árabe ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿimah [al-Ḥimṣī] de Emessa y lo corrigió [*aṣlahahu*] Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Ishāq al-Kindī para Aḥmad ibn al-Muʿtaṣim billāh.”³⁴

Si entendemos por “*tafsīr*” un comentario en el sentido habitual, el prólogo parece decirnos que Porfirio es el autor del texto que conocemos como *Teología de Aristóteles*. Pero según los especialistas, la hipótesis de la autoría de Porfirio no se sostiene.³⁵ Es posible que “*tafsīr*” se refiera a algún tipo de actividad editorial, en cuyo caso indicaría la actividad de Porfirio como editor de las *Enéadas* de Plotino. Adamson sugiere que el

31 Zimmermann, *op. cit.*, p. 131.

32 El texto árabe de la Teología ha sido editado en dos ocasiones, por F. Dieterici (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882) y por A. Badawi (*Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Cairo, 1955). La traducción inglesa, a cargo de Geoffrey Lewis, se encuentra en *Plotini Opera*. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Plotiniana Arabica ad codicum fidem Anglice vertit Geoffrey Lewis. Museum Lessianum Series Philosophica XXXIV, Paris, 1959, 2 vols.

33 Adamson, *op. cit.*, p. 35- 40.

34 Prólogo a *Theology of Aristotle* (Prooemium Theologiae), según la traducción inglesa de Geoffrey Lewis, *op. cit.*, vol. 2, p. 486.

35 Hay una explicación detallada de la poca probabilidad (que no imposibilidad) de la autoría de Porfirio en Zimmermann *op. cit.*, pp. 131-133.

autor más probable de esta traducción parafraseada es el traductor sirio-cristiano al-Ḥimṣī, mencionado en el prólogo. Es probable que trabajase sobre el texto griego original; los especialistas consideran poco probable la hipótesis de la mediación de una versión siríaca.³⁶

Existe, además la “recensión breve” de la *Teología de Aristóteles* en 10 capítulos, de la cual hemos tratado hasta ahora, otra versión más extensa, en 14 capítulos, que se conoce como “versión larga.” Conservamos esta versión larga en las traducciones latina y hebrea que hizo del original árabe un médico judío de Chipre, Moisés Arovas, en el siglo XVI. La versión latina de Arovas fue la base para una nueva re-traducción al latín obra de Pier Nicola Castellani en 1519. Fragmentos de un original árabe relacionado con esta recensión larga fueron localizados por primera vez en Leningrado por A. Borissov en 1930.³⁷ Posteriormente, Paul Fenton ha identificado nuevos fragmentos de esta versión larga entre los manuscritos de la guenizá de El Cairo.³⁸ Aunque Borissov consideró inicialmente que la “versión larga” estaba en el origen de la “versión breve,” parece, más bien, que por el contrario la breve es la fuente de la larga.³⁹ La “versión larga” incluye material adicional que introduce una peculiar doctrina de la “palabra” (*al-kalima*)⁴⁰ como instancia intermediaria entre las hipóstasis neoplatónicas de el Uno y el Intelecto. Esta doctrina llevó a Pines a sugerir un posible origen ismaʿīlī de este material adicional.⁴¹

Stern encontró paralelismos entre la “versión larga” y la obra del filósofo judío

36 Zimmermann, *op. cit.*, p. 115.

37 Ver S. Pines, “La longue recension de la Théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne,” *Revue des Études Islamiques* 22 (1954): 7-20.

38 Para una información detallada sobre los manuscritos en los que se hallan estos fragmentos, me remito a F. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968, p. 73.

39 Ver Zimmermann, *op. cit.*, p. 112.

40 Esta “palabra” recibe los nombres de “*kalima*” (palabra), “*amr*” (orden), “*qudra*” (poder), “*irāda*” (voluntad) en los textos de la versión larga citados por S. Pines (“La longue recension”).

41 Ver S. Pines, *op. cit.*

Isaac Israeli conocida como *Texto de Mantua*, o *Capítulo sobre los [cuatro] elementos*.⁴²

Stern sostuvo que la “versión larga” e Israeli tienen una fuente común, que él bautizó como “el neoplatónico de Ibn Ḥasday,”⁴³ porque está recogida también en los capítulos 32-35 de la obra de Ibn Ḥasday *Ben ha-meleḵ we ha-nazir* [El príncipe y el monje].⁴⁴

Según Stern, tanto Ibn Ḥasday como Israeli emplearon una fuente común, un texto neoplatónico probablemente atribuido a Aristóteles:

Podemos concluir que el “neoplatónico de Ibn Ḥasday” era un tratado independiente, probablemente un pseudepígrafo atribuido a Aristóteles, que fue incorporado en la recensión larga de la *Teología* por su editor (quien probablemente pensó que sólo estaba fusionando dos obras de Aristóteles), fue diligentemente empleado por Israeli, y finalmente traducido al hebreo por Ibn Ḥasday.⁴⁵

Fenton, si bien reconoce la influencia del neoplatonismo de corte ismaʿīlī en la “versión larga,” ha sugerido que el material adicional podría haberse originado en un círculo neoplatónico judío activo en Egipto durante el período Fatimí.⁴⁶

Existe además una fuente adicional, indicada por primera vez por G. Scholem:⁴⁷ el cabalista Azriel de Gerona (ca. 1160-ca. 1238), quien en su *Comentario a las Aggadot* reproduce un pasaje relacionado con los que se encuentran en Israeli, el neoplatónico de Ibn Hasday y la recensión larga de la *Teología de Aristóteles*. Stern ha probado que

42 Isaac Israeli fue un filósofo neoplatónico judío que vivió en Kairouan a principios del siglo X (nacido ca. 855 en Egipto, ob. ca. 955).

43 Abraham ben Šemuʿel ha-Levi ibn Ḥasday (s. XII-XIII), autor de *El príncipe y el monje*, adaptación hebrea de la historia de Barlaam y Josafat. Ver traducción al catalán a cargo de T. Calders, *El príncep i el monjo*, Sabadell, 1987.

44 S. M. Stern, “Ibn Ḥasday’s Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle,” en *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, edited by F. W. Zimmermann, London, 1983, pp. 58-120.

45 Stern, “Ibn Hasday’s Neoplatonist,” p. 81.

46 P. Fenton, “The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle,” in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, edited by Jill Kraye et al., London, 1986, pp. 241-264, p. 255-256.

47 Ver A. Altmann y S. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958, p. 130. Scholem indica que el pasaje en Azriel es muy parecido a un pasaje de Israeli en su artículo “Iqvotav shel Gabirol be-qabbalah,” in *Meʾassef Sofre Erets Israel*, 1940, pp. 160-178, pp. 170-172.

Azriel tomó el pasaje del *Texto de Mantua* de Isaac Israeli.⁴⁸

Pines ha publicado la traducción francesa de los fragmentos adicionales publicados por Borissov, que tratan de esta doctrina de la “palabra,”⁴⁹ y Stern ofrece el texto árabe y la traducción inglesa de los pasajes de la “recensión larga” en los que encuentra paralelos con Ibn Ḥasday,⁵⁰ pero el texto completo de la “recensión larga” no ha sido publicado hasta el momento. Adamson indica que Fenton está preparando una edición del texto árabe.⁵¹

La atribución pseudoepigráfica de la *Teología* a Aristóteles suele provocar cierto asombro. Por ejemplo, Fenton dice:

No deja de ser cuanto menos curioso que un texto tan neoplatónico acabara siendo atribuido a Aristóteles. Es más, aparte del título de la obra, hay a lo largo del propio cuerpo del texto intentos deliberados de hacerlo pasar por obra de un Aristóteles anciano y arrepentido, lo que elimina la posibilidad de que la atribución sea fruto del error de algún copista.⁵²

Thomas Taylor demostró en 1812 que el texto llamado *Teología de Aristóteles* era en realidad una versión de las *Enéadas* de Plotino,⁵³ aunque su atribución a Aristóteles había levantado sospechas con mucha anterioridad. El propio Avicena había expresado algunas dudas sobre la corrección de dicha atribución.⁵⁴ En cualquier caso, hay una larga lista de filósofos neoplatónicos que no parecen haber tenido muchos problemas en aceptar la atribución de la *Teología* a Aristóteles, o al menos, en considerarla como una obra que completaba el corpus aristotélico; en este sentido, ponen de manifiesto Peter Adamson y Richard Taylor:

48 Stern, “Ibn Hasday’s Neoplatonist,” p. 61.

49 Pines, *op. cit.*

50 Stern, “Ibn Hasday”.

51 Adamson, *op. cit.*, p. 25.

52 Fenton, *op. cit.*, p. 242.

53 Ver Fenton, *op. cit.*, pp. 241-242.

54 Ver Fenton, *op. cit.*, nota 19.

Tenemos que tener en cuenta el bien establecido neoplatonismo de la propia tradición aristotélica: a excepción de Alejandro de Afrodisias, todos los más importantes comentaristas griegos de Aristóteles fueron neoplatónicos.⁵⁵

La paráfrasis árabe de las *Enéadas* conocida como *Teología de Aristóteles* es de gran importancia para nuestro asunto, pues si bien en las propias *Enéadas* de Plotino encontramos la doctrina del microcosmos, de manera muy incipiente (*Enéadas* VI, 7, 4-5), la *Teología de Aristóteles* reelabora el pasaje de las *Enéadas*, aumentándolo con sus comentarios:

Si alguien objetara: ¿cómo es posible que el alma sea capaz de sensación mientras está en el mundo superior, cómo es posible que exista percepción sensorial en las sustancias excelsas que existen en la sustancia primera? Responderemos: la percepción sensorial que se da en el mundo superior, es decir, en la sustancia inteligible más excelente, no se asemeja a la percepción sensorial que se da en este bajo mundo, porque allí no se percibe como aquí, sino en una manera superior y más sublime, porque la percepción sensorial se adecua a sus objetos. Así pues, la percepción sensorial de este hombre inferior se liga a la percepción sensorial del hombre superior y se une a él. Pues el hombre inferior adquiere percepción sensorial del hombre superior y gracias a su unión con él, que es como la unión de fuego en este mundo con el fuego sublime, y la percepción sensorial en el alma allí está unida a la percepción sensorial en el alma aquí. Si hubiera en el mundo superior cuerpos esféricos como estos cuerpos, el alma los percibiría y los captaría, y el hombre allí también los percibiría y los captaría. Por ello, el hombre secundario, imagen del primer hombre en el mundo corporal, percibe y reconoce los cuerpos. Porque en el último hombre, imagen del primero, están las palabras del primer hombre, como una imitación. En el hombre se encuentran las palabras del hombre del Intelecto. El hombre del Intelecto emana su luz sobre el segundo hombre, el hombre del mundo superior del Alma. El segundo hombre hace brillar su luz sobre el tercer hombre, que se encuentra en el mundo corporal. Si esto es tal y como hemos descrito, entonces decimos que en el hombre corporal se encuentran el hombre del Alma y el hombre del Intelecto. No quiero decir con esto que se identifique con ellos; sino que se combina con ellos, porque es su imagen. Pues realiza algunas de las actividades del hombre del Intelecto y algunas de las actividades del hombre del Alma, porque en el hombre corporal se encuentran las palabras del hombre del Alma y las palabras del hombre del Intelecto, y el hombre corporal combina ambos tipos de palabras, las del Alma y las del Intelecto, aunque éstas en él son escasas, débiles e

55 P. Adamson y R. Taylor, Introducción a *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, p. 4.

insignificantes, porque se trata de la imagen de una imagen.⁵⁶

El término árabe que se utiliza en este texto para “imagen” es “*ṣanam*,” curiosa elección léxica, puesto que es una palabra que usualmente significa “ídolo,” en un sentido claramente peyorativo para el Islam. Este texto de la *Teología de Aristóteles* presenta una correlación entre tres “hombres” distintos, o tres niveles de la realidad: el del Intelecto, el del Alma, y el del mundo corporal o sensible, y se dice que cada uno de ellos es “a imagen” del anterior. El texto, de carácter abstracto y filosófico, se guarda mucho de dar un salto más allá del Intelecto, y no afirma, como el Génesis, que el “primer hombre” u hombre del Intelecto es “a imagen” de Dios. También evita expresamente el texto identificar a los tres hombres entre sí; simplemente indica que comparten la realización de algunas actividades, como, por ejemplo, las actividades intelectivas que el tercer hombre comparte con el primero.

2.4.2 Al-Kindī

El motivo del microcosmos se encuentra también en al-Kindī (801-873), quien escribió una epístola, llamada *Epístola sobre la prosternación del cuerpo extremo*, en respuesta a un amigo que le pidió una explicación del versículo coránico “la hierba y el árbol se prosternan” o, en una interpretación alternativa, que quizá se adecua mejor a nuestro contexto, “la estrella y el árbol se prosternan,” “*al-naʾyṡu waʾl-ṣaʾyru yaṣyūdān*” (Corán 55:6).⁵⁷ La explicación que hace al-Kindī de este versículo se basa, según dice él mismo, en los métodos racionales (*bi-maqāyīs ʿaqliyya*). Kindī explica que:

prosternarse significa en la lengua árabe poner la frente en el suelo para orar, y poner las palmas de las manos y las rodillas en el suelo. Pero en este

⁵⁶ *Theology of Aristotle* X, 75-80 (en la traducción inglesa, p. 449). Texto árabe en Badawi, p. 145 ss.

⁵⁷ La carta está recogida en Al-Kindī, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindī*, par R. Rashed et J. Jolivet, vol. II Metaphysique et cosmologie, Leiden-Boston-Koln, 1998. See p. 176-177.

lenguaje [i.e., árabe] la prosternación también indica la obediencia, en el caso de aquellos sujetos que no tienen frente, manos, o rodillas, y que en general no se prosternar para rezar. En este caso, prosternación significa obediencia.⁵⁸

De acuerdo a su explicación, la prosternación del cuerpo extremo se refiere a la obediencia que profesa dicho cuerpo extremo (la esfera que comprende al universo, según la cosmovisión del sistema ptolemaico) a Dios, y que se demuestra en su movimiento cotidiano. En esta *Epístola*, Kindī dice lo siguiente:

Conviene que imagines el todo como un animal único y separado, como un hombre único, ya que es un cuerpo que no tiene vacío y en lo más abundante de él, es decir, en el cuerpo más noble, está la potencia anímica noble eficiente de estas potencias anímicas que están por debajo de él según el asunto más provechoso en cada uno de los dotados de alma. De ahí que los conspicuos sabios antiguos, que no formaban parte de la gente de nuestra lengua, llamasen al hombre “microcosmos”, porque en él se hallan todas las potencias que existen en el todo: el crecimiento, la animalidad y la racionalidad. Se hallan representados en él lo terrestre por los huesos y otras cosas más parecidas, lo acuoso por los humores, los ríos y terrenos pantanosos por las venas, estómago, vejiga urinaria y otras cosas más parecidas. Los minerales son como...[según nota del editor, la palabra siguiente no es clara], la resina como los sesos y los nervios, el aire como el aire de su vientre y de todo su interior, el fuego como su calor natural, las plantas como su pelo, los animales que se originan en el mundo como los parásitos que se originan en su vientre y en su piel. Los fenómenos que se originan bajo la esfera de la luna, como la lluvia, el trueno, el viento, los eclipses, las erupciones volcánicas y los terremotos tienen también cada uno su correspondencia. Por tanto, no se puede negar que el poder verdadero y perfecto de Dios haya representado el todo a ejemplo de un animal único, en el que existe todo lo que existe en el todo, y a ejemplo de un animal único en el que existen todas estas cosas, sobre todo cuando no difieren de ello los dichos de Muhammad el verídico, como adelantamos al principio de nuestro escrito.⁵⁹

En este texto de al-Kindī, producido en el siglo IX, encontramos por primera vez

58 *Op. cit.*, p. 178-179. Una reinterpretación neoplatónica del asunto religioso, tanto bíblico como coránico, de la “postración” (usando el árabe “*taḍarraʿa*”, no “*saʿyada*” como tenemos aquí) aparece también en la *Teología de Aristóteles* (ver, por ejemplo, Badawi, I, p. 21, líneas 9-10; *Plotini Opera*, vol. II, p. 223). Tiene un paralelo hebreo en el material del Pseudo-Empédocles hebreo, que utiliza el verbo bíblico “*hištaḥawah*,” que aparece en Génesis 37:7-9, en los sueños de José (ver David Kaufman, “Fragmente der hebräischen Übersetzung der fünf Substanzen,” en sus *Studien über Salomon ibn Gabirol*, Budapest, 1898-1899, p. 18, parágrafo 8 *in fine*).

59 R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, *Obras filosóficas de Al-Kindi*, Madrid, 1986, pp. 126-127.

la combinación del motivo, más abstracto y filosófico, de la repetición a distintos niveles de una misma estructura o configuración, que coincide con la estructura o configuración humana, con el motivo de carácter más mitológico o popular, de los paralelismos detallados (las venas son como ríos, las plantas son como el cabello, etc...) que habíamos visto en los textos religiosos persas que fueron fijados en su redacción final en el siglo VIII.

Siguiendo a al-Kindī, hay una línea de filósofos de línea “kindiana,” que son menos conocidos que los filósofos árabes de orientación aristotélica, pero que no dejan por ello de tener gran interés. Entre ellos podemos citar a los dos discípulos directos de Kindī: al-Sarakhsī (833-899) y Abū Zayd al-Balkhī (m. 934), así como a Al-ʿĀmirī (m. 992), Miskawayh (m. 1030), y el enigmático al-Rāghib al-Iṣfahānī (m. a principios siglo XI). También puede contarse entre sus filas Isaac Israeli (ca. 855-907), filósofo judío establecido en Qayrawan (Túnez).⁶⁰ Estos filósofos kindianos han sido estudiados por Everett Rowson, quien ha escrito sobre el círculo de al-Tawḥīdī,⁶¹ y por Joel Kraemer, que ha estudiado el círculo de Sijistānī.⁶²

La mayor parte de estos autores desarrolló el tema del microcosmos. Al-ʿĀmirī se refirió al microcosmos en su obra *Kitāb al-amad ʿala al-abad* (capítulo 8, párrafo 8):⁶³

Pero el alma racional, como tiene un origen espiritual, y no actúa por medio de ningún instrumento, no es susceptible de ser dividido en partes, y a pesar de que consta de diversas facultades, éstas tienen una forma unitaria. Ésta es la potencia intelectual. Con ella, el alma racional es capaz de determinar las formas de los existentes. Y con ella, el hombre se convierte en un mundo en sí mismo; es decir, que sólo en virtud del intelecto, merece el hombre ser

60 Israeli se basa en gran medida en la obra de al-Kindī. Véase Stern y Altmann, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958.

61 E. Rowson, “The Philosopher as Littérateur: al-Tawḥīdī and his Predecessors,” *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990): 50-92.

62 J. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Leiden, 1986.

63 Ver Rowson, *A Muslim Philosopher*, p. 109, 274, 313.

llamado un “microcosmos”. Y con ella, puede percibir las sustancias remotas (*al-maʿānī al-mutabāʿida*) del mismo modo que percibe las sustancias próximas (*al-maʿānī al-mutaqārība*), ya sea por demostración, por fisionomía (*firāsa*), o por visión verdadera.⁶⁴

Asimismo, en *Tahdhīb al-akhlāq*, otra de sus obras, dice Al-ʿĀmirī:

Si alcanzas este rango, te convertirás en un mundo en ti mismo, y merecerás ser llamado “microcosmos.” Pues entonces las formas de todos los existentes estarán presentes en ti, y habrás llegado a ser, en cierto sentido, idéntico a ellas... Noerrarás respecto de ellas, ni te desviarás de Sus órdenes, sabias y originales, y entonces constituirás un mundo completo. Y aquello que existe de manera completa es eterno, y lo eterno dura para siempre. Así pues, no te faltará nada del gozo eterno, dado que tu perfección te habrá preparado para recibir la emanación divina por siempre jamás, y estarás tan cerca de Dios que ningún velo te separará de Él. Éste es el rango supremo, y la felicidad extrema.⁶⁵

El motivo del microcosmos también se encuentra en Miskawayh (932-1030), otro filósofo que pertenece a la corriente “kindiana”:

Respecto del hecho de que el hombre es un microcosmos y que sus facultades son continuas, y hay en él correspondencias con todo lo que existe en el macrocosmos: los cuatro elementos, las regiones habitadas y las regiones desérticas, la tierra forma, el mar y las montañas, y correspondencias con los minerales, los vegetales, y los animales, como si fuera un resumen del universo, compuesto de todos sus elementos constituyentes, éste es un hecho que es en parte claro y manifiesto, y en parte oculto y oscuro.⁶⁶

Entre las correspondencias que presenta Miskawayh están las siguientes:

Respecto de las semejanzas con las partes que componen el macrocosmos, los humores que salen del ojo, de la boca y de la nariz son como los manantiales que hay en la tierra; el vapor del cuerpo es como las nubes, el sudor es equivalente a la lluvia. Respecto de los conductos del cuerpo, los grandes son como los ríos, y los pequeños como los arroyos y torrentes. El cabello es como la vegetación, los animales que nacen en la superficie [de la piel] son análogos a los animales terrestres, y los que nacen en el interior del cuerpo [parásitos??] son análogos a los animales marinos.⁶⁷

64 Everett Rowson, *A Muslim Philosopher*, pp. 107-109.

65 *Tahdhīb al-akhlāq* 41, citado en Rowson, *A Muslim Philosopher*, p. 313.

66 Miskawayh, *Le Petit Livre du Salut* Ed. par Salih Adima, traduction française et notes par Roger Arnaldez, Tunisie, 1987, parte 3, sección 2, p. 74.

67 Miskawayh, *op. cit.*, p. 75.

La semejanza con el texto de al-Kindī citado anteriormente es notable, y está claro que Miskawayh se inscribe en su misma tradición.

2.5 La *Epístola del hombre como microcosmos* en la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*

La doctrina del hombre como microcosmos se encuentra desarrollada en la *Epístola del hombre como microcosmos*, que ocupa el número 12 de las dedicadas a las ciencias naturales, y el número 26 del total de las *Epístolas*, según la edición de Beirut.⁶⁸ Ofrecemos a continuación la traducción y el análisis de algunos pasajes clave de esta epístola, de la cual no existe hasta ahora ninguna traducción al castellano.

2.5.1 La doctrina del hilemorfismo

La *Epístola del hombre como microcosmos* comienza del siguiente modo:

Queremos explicar en la presente epístola el significado de la sentencia de los sabios (*al-ḥukamāʾ*) según la cual el hombre es un microcosmos (*ʿālam ṣaghīr*), y decimos lo siguiente: Has de saber que los antiguos sabios (*al-ḥukamāʾ al-awwalīn*), al observar este mundo material con sus ojos y al contemplar con sus sentidos la apariencia de sus asuntos, reflexionaron en su intelecto sobre la condición [de esos asuntos], y examinaron en su especulación la conducta de la totalidad de los individuos, y consideraron en su contemplación sus diferentes partes, pero no hallaron ninguna parte de todo el mundo material que fuera más perfecta en su estructura, ni más completa en su forma, ni más bella en su aspecto que el hombre, porque el hombre es un compuesto (*yūmla*) del cuerpo material (*al-ʿīsd al-ʿyusmānī*) y el alma espiritual (*al-nafs al-rūḥānīya*). En la estructura de su cuerpo se encuentran semejanzas (*mithālāt*) con todo lo que existe en el mundo

68 Beirut, 1928 (reimpr. 1957), 4 vols., vol 2, pp. 456-479. Las citas siguientes se referirán siempre a esta edición. También he consultado la edición del texto árabe y la traducción alemana que se encuentran en F. Dieterici *Die Philosophie bei den Arabern im X Jahrhundert. Vol. XIV Die Abhandlungen der Ichwan es-Safa in Auswahl*, Leipzig, 1886.

material: con los prodigios (*‘ayātib*) de la composición de sus esferas, las divisiones de sus constelaciones, los movimientos de sus planetas, el orden de sus elementos fundamentales (*arkān*) y matrices [los cuatro elementos], las diferentes sustancias minerales, los distintos tipos de vegetales, y la maravillosa estructura de sus animales. Se encuentran también en él semejanzas con los diversos tipos de criaturas espirituales: ángeles, genios, demonios, y las almas del resto de los seres vivos, cuyo modo de obrar en el mundo se asemeja al del alma humana, que penetra con su potencia en la estructura del cuerpo. Por ello, al resultarles evidentes estas cuestiones acerca de la forma del hombre, lo llamaron “microcosmos”. Y queremos señalar que estas semejanzas (*mithālāt*) y correlaciones (*tašbihāt*) constituyen una prueba extrema de la corrección de su sentencia.⁶⁹

El texto se presenta explícitamente en continuidad con la tradición filosófica griega, pues los “antiguos sabios” que se mencionan son los filósofos griegos, de quienes procede el postulado del hombre como microcosmos. Esto nos muestra el ecumenismo y la actitud abierta a las fuentes no islámicas por parte de los Hermanos de la Pureza.

La razón que se aduce para afirmar que el hombre es el individuo más perfecto y hermoso de la creación es que en él se aúnan el componente material (cuerpo) y el componente espiritual (alma), y, por ello, en él encuentran reflejo todos los demás seres de la creación. El postulado que subyace a esta idea es la teoría aristotélica del hilemorfismo: no sólo el individuo humano, sino todos los individuos, constan de materia (*hayūlā*) y forma (*ṣūra*).⁷⁰ El término que se usa aquí para referirse a la materia, “*hayūlā*,” es una adaptación o corrupción del griego “*hyle*,” siendo “*mādda*” el término correspondiente de origen propiamente árabe.⁷¹ En los primeros textos filosóficos escritos en lengua árabe, en los siglos VIII y X, es frecuente el uso del término “*hayūlā*,” por influencia de las traducciones del griego. En ocasiones, “*hayūlā*” se reserva para la “materia primera o universal,” y “*mādda*” para la materia en sentido secundario, la que se

69 Epístola 26, p. 456.

70 Epístola 26, p. 457.

71 Véase L. Gardet, “*Hayūlā*,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden, 2005.

combina con la forma específica en la constitución de un individuo concreto.

Los términos que se emplean para referirse a la materia y la forma del individuo humano, es decir, el cuerpo y el alma, son “*ḡisd*” y “*nafs*,” respectivamente. Normalmente, se reserva “*ḡirm*” (y su equivalente hebreo, “*gerem*”) para referirse al tipo específico de materialidad que corresponde a los cuerpos celestiales, y “*ḡism*” (en hebreo, “*geshem*”) se usa para referirse a la materialidad de los cuerpos terrenales.⁷² Pero nuestro texto no hace tal distinción y emplea ambos términos como sinónimos, como podemos ver en la expresión “*al-ḡisd al-ḡusmānī*” referida al cuerpo concreto del individuo humano.

Nuestra *Epístola* realiza un análisis del cuerpo y su estructura, que en última instancia remite a las sustancias simples inteligibles, materia (en el sentido de materia primera o universal) y forma:

La estructura del cuerpo (*ḡisd*) está compuesta (*mu'allafat min*) por miembros de formas diferentes, como las manos, los pies, el cuello, la columna vertebral, las caderas, las rodillas, las piernas, la parte delantera (*al-qadmīn*?). Y cada uno de ellos está compuesto (*murakkabat min*) a su vez por miembros de diferente forma y de partes semejantes, como los huesos, los nervios, las venas, la carne, la piel, y las cosas semejantes, como hemos explicado en la *Epístola de la Composición del Cuerpo*. Y éstos a su vez están constituidos (*mukawwanat min*) por los cuatro humores, que son la sangre, la flema, y los dos tipos de bilis, y éstos tienen su origen en el quimo⁷³ (*al-kīmūs*), y el quimo tiene su origen en la comida, y la comida tiene su origen en los vegetales, y los vegetales tienen su origen en los cuatro elementos, que son el fuego, el aire, el agua y la tierra, como hemos explicado en la *Epístola de los Vegetales*. Cada uno de estos elementos consta de (*mukawwamat min*) dos naturalezas, de entre las cuatro que existen, que son el calor, el frío, la humedad y la sequedad, como hemos explicado en la *Epístola de la Generación y la Corrupción*. También cada una de estas naturalezas es una forma que completa un cuerpo y una forma que produce otra cosa de entre los cuerpos materiales, como hemos explicado en la *Epístola de la Materia y la Forma*. Y la materia y la forma son sustancias simples, espirituales e inteligibles, originadas y creadas como quiso su Creador, exaltado y sublime,

72 Véase D. de Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brussels, 1998, p. 125.

73 Pasta homogénea en que los alimentos se transforman en el estómago en el proceso de la digestión.

sin ningún atributo y sin lugar ni tiempo, sino que dijo “sea,” y así fue, como hemos explicado en la *Epístola de los Principios Intelectuales*.⁷⁴

El texto habla de la materia y la forma como “sustancias simples, espirituales e inteligibles.” En principio, puede parecer que hablar de la materia como una “sustancia inteligible” es una contradicción en los términos, pero la “materia espiritual” o “intelectual” es un concepto cuyo germen se encuentra ya en el propio Aristóteles, de quien procede el uso del término “materia intelectual” (*ὑλη νοητή*).⁷⁵ Aristóteles emplea este término en el contexto de la lógica, al explicar que todo enunciado puede ser analizado en términos hilemórficos, de materia y forma, entendiendo por “materia” el sujeto gramatical del que se predica algo, y por “forma” lo que se predica del sujeto. Plotino adoptó este término aristotélico, pero le dio un nuevo sentido, al “reificar” la materia intelectual, considerándola no como una mera categoría funcional, de análisis lógico, sino como una entidad en sentido propio, una especie de sustrato común a todas las formas particulares.⁷⁶ Según Plotino, si en el mundo inteligible hay formas, o ideas, ha de haber también materia de la que éstas puedan ser predicadas, pues materia y forma son conceptos correlativos, que no tienen sentido el uno sin el otro.⁷⁷ La materia de las cosas eternas, como las ideas, ha de ser invariable, a diferencia de la materia de las cosas generadas.

El neoplatonismo árabe medieval se basa en esta noción de Plotino para desarrollar toda una doctrina sobre la materia intelectual o espiritual. La recepción árabe del neoplatonismo griego confluyó con la cosmología temprana de la *Ismāʿīliyya*, que

74 *Epístola* 26, p. 458.

75 *Metafísica* Z 10, 1036a 9-12; Z 11, 1037a 4-5; H 6, 1045a 33-37; I 8, 1058a 23-24.

76 *Enéadas* II:4.

77 Para una interpretación “funcionalista” de la teoría hilemórfica en Aristóteles, véase T. Calvo “La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el *De Anima*”, *Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1968): 11-26.

procedía de la adaptación de un mito gnóstico, según el cual Dios creó el mundo con su voluntad, mediante dos principios originarios, conocidos como “Kūnī” y “Qadar.” Como resultado de su adopción del neplatonismo de origen griego, la Ismāʿīliyya llegó a la conclusión de que su explicación mítica de la creación no era más que una manera de expresar, en términos religiosos, la pareja conceptual básica del hilemorfismo.⁷⁸

El esfuerzo teórico por dar cuenta del concepto, bastante problemático en sí mismo, de materia intelectual, desembocará en la doctrina conocida como “hilemorfismo universal,” que hallará su máxima expresión en la obra de Gabirol (ca. 1021-1058). Esta doctrina fue transmitida a Occidente, e hizo que el propio Tomás de Aquino se viera interpelado a intentar resolver los problemas del hilemorfismo universal, es decir, en qué sentido puede decirse que las entidades espirituales, como por ejemplo los ángeles, están compuestos de materia y forma.⁷⁹

2.5.2 El hombre como compendio de la “Tabla bien guardada”

Nuestra *Epístola* ofrece, a continuación, diversas comparaciones del alma y el cuerpo, que curiosamente son todas ellas de carácter marcadamente social: el cuerpo se compara a la vivienda y el alma a los habitantes que la ocupan; el cuerpo, con sus articulaciones y miembros, se compara a un taller, y el alma, con sus diversas funciones, a los artesanos y aprendices que trabajan en él; el cuerpo se compara a una ciudad cuyos mercados están llenos de artesanos, y el alma al rey de la ciudad, con sus soldados, siervos y súbditos.

Otras comparaciones incluyen el cuerpo como barco y el alma como capitán; el cuerpo

78 Véase H. Halm *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiyya. Eine Studie zur Islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978.

79 Véase R. Taylor, “Saint Thomas and the Liber de Causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances,” *Mediaeval Studies* 41 (1979): 506-513 y “Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality,” *Journal of the History of Ideas* 59,2 (1998): 241-264.

como montura, y el alma como jinete; el mundo como hipódromo y los sabios como los vencedores en las carreras; el cuerpo como campo sembrado y el alma como labrador; el cuerpo como una escuela y el alma como los estudiantes, etc...⁸⁰ Nos interesa especialmente la última de esta serie de comparaciones, que equipara al cuerpo con un libro y al alma con los conocimientos contenidos en él, porque es la que da pie a la introducción de la imagen coránica de la “Tabla bien guardada.”⁸¹

Si se considera la estructura del cuerpo humano y la difusión de la potencia del alma en él, y su influencia en los estados del hombre, es como si fuera un libro (*daftar*) repleto de conocimientos, y por eso se dice que el hombre es un compendio de la Tabla bien guardada (*al-lawḥ al-maḥfūz*).⁸²

El concepto de la “Tabla bien guardada” de Dios no sólo se encuentra en el Corán, sino que aparece también en la tradición (*ḥadīth*) y el comentario coránico (*tafsīr*) en el contexto de la explicación de la creación del mundo, frecuentemente en estrecha asociación con los conceptos de Cálamo,⁸³ Trono,⁸⁴ y Escabel.⁸⁵ Estas cuatro entidades: Tabla, Cálamo, Trono, y Escabel, son consideradas las primeras entidades creadas por Dios, y la cosmología tradicional islámica se funda en gran medida en la especulación sobre estos cuatro conceptos, como puede verse por ejemplo en la obra, más tardía, de Al-Suyūfī (1445-1505).⁸⁶

Los primeros filósofos árabes, de tendencia kindiana, adoptan estos cuatro conceptos y los equiparan a conceptos filosóficos. Así, por ejemplo, Al-ʿĀmirī (ob. 992)

80 Esta serie de comparaciones se encuentra en *Epístola* 26, pp. 458-459.

81 Corán 85:21-22: “Sí es un Corán glorioso, en una Tabla bien guardada.”

82 Epístola 29, p. 460.

83 Corán 68:1: “Nun. Por el Cálamo (*qalam*) y lo que escriban...” (también Corán 96:4)

84 Corán 9:129: “Si te vuelven la espalda, di: «¡Alá me basta! ¡No hay más Dios que Él! ¡En Él confío! ¡Él es el Señor del Trono supremo!” (*al-ʿarsh al-ʿaẓīm*).

85 Corán 2:255: “Su Escabel (*kursiyyuhu*) se extiende sobre los cielos y sobre la tierra.”

86 Véase A. Heinen, *Islamic Cosmology. A Study of As-Suyūfī's al-Hayʾa as-sanīya fī l-hayʾa as-sunnīya with critical edition, translation and commentary*, Beirut, 1982, esp. pp. 77-85 y 195 ss.

los menciona en sus obras.⁸⁷ En su paráfrasis de los *Elementos de teología* de Proclo, titulada *Kitāb al-fuṣūl fī 'l-maʿālim al-ilāhīya*,⁸⁸ Al-ʿĀmirī establece una “clasificación de las cosas según la realidad de su existencia” (*marātib al-ašyāʾ fī ḥaqīqat al-wuṣūl*) en cinco niveles diferentes:

1-lo que existe en virtud de su esencia (*al-mawṣūl bi'l-dhāt*)

2-lo que existe en virtud de haber sido innovado (*al-mawṣūl bi'l-ibdāʿ*)

3-lo que existe en virtud de haber sido creado (*al-mawṣūl bi'l-khalq*)

4-lo que existe en virtud de haber sido sometido (*al-mawṣūl bi'l-taskhīr*)

5-lo que existe en virtud de haber sido generado (*al-mawṣūl bi'l-tawlīd*)

En el neoplatonismo medieval, el proceso de la creación del mundo por parte de Dios adquiere una gran complejidad, distinguiéndose diversos tipos o niveles de creación. El primer nivel, el más originario, y el que da lugar a las entidades más exaltadas, es la creación “ex nihilo,” conocida en árabe mediante el término técnico de “innovación” (*ibdāʿ*). En el siguiente nivel, ya no se trata de una innovación o creación “ex nihilo,” sino a partir de algo ya existente (esto es, las entidades que son el producto de la creación ex nihilo), y así sucesivamente, cada nivel se basa en las entidades que son el resultado del tipo de actividad creadora del nivel inmediatamente anterior. Este mecanismo permite al neoplatonismo compaginar la creación a partir de la nada dictada por las Escrituras con el esquema filosófico de las emanaciones.

El texto de Al-ʿĀmirī que hemos citado anteriormente es especialmente

87 En su *Kitāb al-Amad ʿala l-Abad* se limita a mencionarlas entre las “más excelsas entidades”. Véase E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿala l-Abad*, New Haven, 1998, p. 141. La referencia es más extensa en su obra *Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya*, como veremos a continuación.

88 El texto árabe y su traducción al alemán se encuentran en E. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden-Boston, 2006.

interesante, porque en él nos explica qué entidades corresponden a cada nivel de existencia. El primer modo de existencia corresponde al Creador (*al-bārṭ*); el segundo corresponde al Cálamo y a la Orden [divina]; el tercero corresponde al Trono y la Tabla; el cuarto modo de existencia corresponde a los cuerpos celestes y a los cuerpos elementales; y el quinto corresponde a aquello que está compuesto por los cuatro elementos. Por último, Al-ʿĀmirī ofrece una equivalencia directa entre el vocabulario coránico y el filosófico:

Los filósofos llaman al Cálamo “Intelecto Universal,” y a la Orden la llaman “formas universales,” y a la Tabla la llaman “alma universal,” y al Trono lo llaman “la esfera exterior” y la “esfera de las esferas.”⁸⁹

Es decir, el Cálamo, o Intelecto, inscribe la Orden divina, es decir, las formas universales, sobre la Tabla que es el Alma. En virtud del paralelismo entre los diferentes niveles de existencia, esto se aplica tanto a las hipóstasis de Intelecto y Alma, como al intelecto y al alma de los individuos particulares, por ello, cada hombre contiene en su alma un resumen de todo lo que hay, pues en su alma están inscritas las formas de todas las cosas.

Rowson indica que esta correspondencia entre ambos léxicos, el filosófico y el coránico, se debe al propio Al-ʿĀmirī, y que el esquema de los cinco niveles de realidad, característico del neoplatonismo árabe, se halla también en la *Teología de Aristóteles*, el *Liber de causis*, *El Príncipe y el monje* de Ibn Ḥasday, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, las *Muqābasāt* de al-Tawḥīdī, y el *Fawz* de Miskawayh.⁹⁰ El neoplatonismo griego presenta por lo general tres niveles de realidad (las hipóstasis de Intelecto, Alma y Mundo), en lugar de las cinco del neoplatonismo árabe medieval.

89 Wakelnig, op. cit., p. 82-87. Véase el comentario en pp. 151 ss. Véase también Rowson, op. cit., p. 250-251.

90 Rowson, op. cit., pp. 250-251.

Este esquema de los cinco niveles de realidad evoca fuertes connotaciones ismāʿīlīs. La pareja original de principios de la Ismāʿīliyya, “Kūnī-Qadar,” fue después complementada en la teología ismāʿīlī por otras tres entidades superiores o “divinas” (a saber: *ʿādd*, *fath* o *istiftāḥ*, y *khayāl*), dando como resultante lo que Heinz Halm llama “la péntada superior.” El par originario, al que antes nos hemos referido en relación a la doctrina hilemórfica, también se equiparaba a Cálamo y Tabla, y los tres niveles siguientes se identificaban con nombres de ángeles: Isrāfīl, Mīkāʾīl, Jibraʾīl.⁹¹ Los más importantes filósofos ismāʿīlīs, como Al-Sijistānī (fl. 971)⁹² y Al-Kirmānī (996-1021),⁹³ también identificaron a la pareja de conceptos Tabla-Cálamo con materia y forma. En el contexto del relato de la creación, el Cálamo es el Intelecto que inscribe las formas sobre la Tabla que es el Alma.

La *Epístola sobre el hombre como microcosmos* introduce una parábola (*mathal*) en la que presenta el concepto de “Tabla bien guardada” como compendio de todo el universo del siguiente modo:

Se cuenta que había un rey, en extremo sabio y poderoso, que tenía hijos pequeños a los que quería y honraba mucho, y quiso educarlos, instruirlos y ejercitarlos antes de aceptarlos en su consejo. Pues no es digno de pertenecer al consejo del rey más que quien es bien instruido en las letras, educado en las ciencias, irreprochable en la moral, y libre de faltas. Consideró el rey que el proceder más seguro y sabio era construir para ellos el mejor palacio que se pudiera edificar, y asignar a cada uno de los niños una estancia. Escribió todas las ciencias en las que quería instruirlos sobre las paredes de estas estancias, y dibujó en ellas todas las cosas que quería enseñarles. Después, instaló a sus hijos en ese palacio, a cada uno de ellos en la estancia que le había preparado, y encargó su cuidado a sirvientes, criados y mozas. Y les dijo a sus hijos: “mirad bien lo que he dibujado para vosotros, y leed lo que

91 H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiyya. Eine Studie zur Islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978, p. 67.

92 P. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge, 1993, p. 96-97.

93 D. de Smet, *La Quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIe s.)*, Leuven, 1995, p. 385.

he escrito aquí para vuestro provecho, y reflexionad sobre lo que he construido para vosotros, medita sobre ello para que comprendáis su significado. Cuando lo hayáis hecho, os convertiréis en los mejores sabios, en hombres excelentes y rectos, y os aceptaré en mi consejo, y estaréis entre mis compañeros, honrados y felices para siempre, y estaremos juntos en lo que nos quede de vida.”

En las estancias escribió y dibujó lo siguiente, en lo que respecta a las ciencias. En el techo dibujó la figura de las esferas [celestes], la manera y el modo de su rotación, las constelaciones con sus salidas, los planetas con sus movimientos, y explicó sus indicaciones y su significado [astrología]. Y sobre el suelo de la estancia dibujó la figura de la tierra con las regiones y los climas, las cadenas montañosas y los mares, la tierra seca y los ríos, y también estaban marcados los límites de los países, las ciudades, los caminos y las propiedades. En la parte frontal de la estancia inscribió la ciencia médica y natural, y dibujó plantas, animales y minerales, representados en sus especies, géneros e individuos, e indicó también sus propiedades específicas (*khaṣṣīyāt*), sus usos beneficiosos y perjudiciales. En otra pared escribió los conocimientos de la industria y la artesanía, sus formas y maneras, así como la manera de proceder en agricultura y ganadería. Dibujó también las ciudades y mercados, e indicó las leyes de la compraventa y el comercio. Y escribió en otra pared la ciencia de la religión, la ley religiosa (*ṣarīʿa*) y la tradición (*sunna*), e indicó lo permitido y lo prohibido, los mandamientos y las leyes divinas. Y en otra pared escribió la ciencia política y el gobierno monárquico, y allí indicó el modo de recaudar los impuestos, gestionar las escuelas y la administración pública, abastecer a las tropas, velar por los súbditos, y proteger las fronteras con soldados y tropas de apoyo.

En estos seis tipos de ciencias han de ser instruidos los hijos de los reyes. Los sabios idearon esta parábola (*mathal*), cuyo significado es que el rey sabio es Dios, exaltado sea, sus hijos pequeños son los hombres, el palacio construido por el rey es el mundo en su totalidad, las estancias preparadas son la forma del hombre, las disciplinas dibujadas son la prodigiosa estructura del cuerpo humano, y las ciencias representadas son las facultades y los conocimientos del alma. A continuación explicaremos esto, capítulo a capítulo, de manera breve.⁹⁴

2.5.3 La máxima delfica: “conócete a ti mismo”

A continuación el texto presenta una versión del motivo clásico de la máxima inscrita en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos, “conócete a ti mismo:”

94 Epístola 26, pp. 460-461.

El Creador, alabado y exaltado sea, quería que el alma humana pudiera dominar las ciencias y ser testigo del mundo en su totalidad, y como El sabía también que el mundo es muy amplio y grande, y que no está en la capacidad del hombre recorrer el mundo hasta haberlo visto todo entero, pues su vida es corta, pero la del mundo es larga, decidió en su sabiduría crear para el alma humana un pequeño mundo que fuera como un resumen del grande. Así, Dios puso en este pequeño mundo el conjunto de todo lo que hay en el grande, lo presentó ante el hombre, como si fuera una parábola, y le hizo testigo de sí mismo. (...)

Has de saber que el comienzo de toda ciencia es el autoconocimiento por parte del hombre. El hombre se conoce a sí mismo de tres maneras:

1-al considerar la composición de su cuerpo, la disposición de su estructura, y las propiedades asociadas con él sin tener en cuenta el alma.

2-al considerar la situación de su alma y sus propiedades sin tener en cuenta el cuerpo.

3-al considerar la situación tanto del cuerpo como del alma desde el punto de vista de su unión, y las propiedades que se asocian con este vínculo.⁹⁵

Alexander Altmann ha estudiado la recepción de la máxima delfica en el Islam, que se remonta según la tradición (*ḥadīth*) al propio Mahoma (o a Alí, según los casos).

A ellos se atribuye la versión islámica de la máxima, que dice “quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor.”⁹⁶ En el caso que nos ocupa, no se trata tanto de derivar el conocimiento de Dios del autoconocimiento, sino más bien el conocimiento del mundo, la obra de Dios. Se trata de una variante de la máxima delfica, tal y como aparece en el *ḥadīth*, que pudiera estar relacionada con la idea de que Dios es inalcanzable para el entendimiento humano, que al ser finito, no puede acceder a sus atributos esenciales, sino sólo a sus atributos de acción, es decir, a sus obras.

95 Epístola 26, p. 462.

96 A. Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism,” in *Biblical and other Studies*, ed. by Altmann, Harvard University Press, 1963, pp. 196-232.

2.5.4 La correspondencia entre el universo y el cuerpo humano

2.5.4.1 El mundo supralunar

2.5.4.1.1 El mundo supralunar: las nueve esferas

El texto señala las analogías entre la constitución del hombre y del mundo, y comienza por la parte del universo que se halla sobre la esfera de la luna, lo que en el sistema aristotélico-ptolemaico, comúnmente aceptado en la filosofía medieval, se denomina el mundo supralunar. Sabemos que los Hermanos de la Pureza conocían el *Almagesto* y las *Hipótesis Planetarias* de Ptolomeo en la versión árabe de Thābit ibn Qurra (826-901),⁹⁷ así como la obra astronómica, *Elementos de astronomía*, de carácter ptolemaico, de Al-Farghānī (ca. 805-880).

Según esta visión del cosmos, el universo se consideraba una estructura geocéntrica de esferas concéntricas, nueve en número, unas contenidas dentro de otras, en el siguiente orden descendente, desde los elementos más exteriores hasta llegar a la Tierra, que se encuentra estacionaria en el centro del sistema. Las nueve esferas son las siguientes:

1-esfera exterior, movida por el Primer Motor Inmóvil, que le imparte un movimiento de rotación diurna de este a oeste.

2-esfera de las estrellas fijas o constelaciones.

3-esfera de Saturno.

97 B. Goldstein, "The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses," *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 57, IV (1967): 3-12.

4-esfera de Júpiter.

5-esfera de Marte.

6-esfera del Sol.

7-esfera de Venus.

8-esfera de Mercurio.

9-esfera de la Luna.

Schema huius præmissæ diuisionis Sphærarum .



Figura 2

Dice nuestro texto:

La estructura del cuerpo humano es semejante a la estructura de las esferas, e igual que el mundo de las esferas consta de nueve niveles bien estructurados, uno dentro de otro, como hemos explicado en la *Epístola sobre el ocaso de las estrellas*, también se hallan en el cuerpo humano nueve sustancias, una dentro de otra, o abarcando a otra, como ocurre en el caso de las esferas. Estas sustancias son los huesos, el tuétano, la carne, las venas, la sangre, los tendones, la piel, el pelo y las uñas. Y el tuétano está protegido dentro de los huesos, reservado para momentos de necesidad, y los tendones unen las articulaciones para que se sostengan y no se suelten. Los huecos que quedan entre ellos están rellenos con carne, que los protege, y entre la carne están las venas que pulsan, también protegidas. Todo ello está recubierto por la piel, que lo resguarda y embellece, y sobre la piel crecen, debido al exceso de materia, pelos y uñas. Con ello la estructura global del cuerpo se corresponde con la de las esferas en cuanto al número, y al modo.⁹⁸

En orden descendente, desde los elementos más exteriores a los más interiores, los nueve componentes del cuerpo humano son los siguientes:

- 1-pelo
- 2-uñas
- 3-piel
- 4-carne
- 5-sangre
- 6-arterias
- 7-tendones
- 8-huesos
- 9-tuétano

Es curioso constatar cómo parece darse una inversión en esta correspondencia. En el caso del universo, el nivel más exterior de la estructura es el más importante y excelso (la esfera exterior, que es movida por el Primer Motor Inmóvil, es decir, Dios), y según descendemos hacia el centro, se pierde en excelencia. La esfera exterior es la que imparte movimiento a todo el cosmos, mediante su rotación diurna, y si ella no se moviese, toda la naturaleza colapsaría.

98 *Epístola* 26, p. 463.

Por el contrario, en el caso del cuerpo humano, los niveles exteriores son más superfluos (pelo, uñas,...) y parece que según avanzamos hacia el interior, se gana en excelencia, hallándose el principio del movimiento del cuerpo (los pulmones, según veremos más adelante) en su zona más interna. La fusión de la cosmología aristotélico-ptolemaica con otras tradiciones, como ésta de las correspondencias microcósmicas, da pie en ocasiones a este tipo de inconsistencias. Así, por ejemplo, los estoicos, que adoptaron la doctrina microcósmica en la época helenística, consideraban, por oposición a los aristotélicos, que el Sol, órgano correspondiente al corazón en el cuerpo humano, y no el *Primum Mobile*, era el principio del movimiento del universo.⁹⁹

2.5.4.1.2 Las doce constelaciones

Igual que la esfera está dividida en doce constelaciones, se encuentran en la estructura del cuerpo doce orificios que se asemejan a ellas, que son: los dos ojos, los dos oídos, los dos agujeros en la nariz, los dos pezones, la boca, el ombligo, y los dos orificios excretores. De las doce constelaciones, seis son meridionales, y seis septentrionales, y así, en correspondencia con ellos, de los doce orificios del cuerpo, seis se hallan en el lado derecho, y seis en el izquierdo.¹⁰⁰

La esfera a la que se refiere este pasaje es la esfera de las estrellas fijas, que está dividida en las doce constelaciones del Zodíaco, a las que se asocian los orificios del cuerpo humano.

2.5.4.1.3 Los siete planetas

Igual que en la esfera existen siete planetas [estrellas móviles], a través de las cuales se llevan a cabo los decretos de la esfera y de [sobre?] los existentes, así se encuentran en el cuerpo siete facultades, en las cuales se basa el

99 Véase S. F. Mason, *Historia de las ciencias vol. I: La ciencia antigua y la ciencia en Oriente y en la Europa medieval*, Madrid, 1984, p. 57.

100 Epístola 26, pp. 463-464.

bienestar del cuerpo, que son las facultades de atracción, retención, maduración, repulsión, nutrición, formación y crecimiento.

Los planetas tienen alma y cuerpo, obran efectos materiales sobre los cuerpos, y efectos espirituales sobre el alma. Hemos enumerado las siete facultades materiales del cuerpo, pero hay también siete facultades espirituales, que son los cinco sentidos: vista, oído, gusto, olfato, tacto, y las facultades del discurso (*al-quwwa al-nāṭiqā*) y el intelecto (*al-quwwa al-‘āqila*). A estas cinco facultades perceptivas corresponden los cinco planetas, a la facultad discursiva corresponde la Luna, y a la intelectual, el Sol.¹⁰¹

Los siete planetas se equiparan a siete facultades corporales del hombre, y a siete facultades espirituales del hombre. Asimismo, también se equiparan a los siete órganos más importantes del cuerpo humano:

Sol-corazón
Saturno-bazo
Júpiter-hígado
Marte-vesícula biliar
Venus-estómago
Mercurio-cerebro
Luna-pulmones

Un poco más adelante, el texto explica estas correspondencias. Así, dice del Sol que se halla en el universo en la misma posición que el corazón en el cuerpo, justamente en la mitad (ocupa la posición central de los 7 planetas). Del Sol emanan rayos mediante los cuales su potencia penetra en todas las partes del mundo, proporcionando el calor necesario para el mantenimiento de la vida. De manera análoga, del corazón emana un calor que se reparte por el cuerpo a través de las arterias.¹⁰²

El bazo se equipara a Saturno, cuya potencia consiste en fijar las formas a la materia y hacer que permanezcan unidas a ella. Del bazo procede la bilis negra, que es fría y seca, y fluye junto con la sangre por las arterias. Gracias a ella se coagula la

101 Epístola 26, p. 464.

102 Ver Epístola 26, p. 477.

humedad de la sangre y sus partes se mantienen unidas entre sí.¹⁰³

El hígado se equipara a Júpiter en el universo, cuya potencia consiste en imprimir al mundo cadencia, orden, y equilibrio.¹⁰⁴

La vesícula biliar se equipara a Marte, cuya potencia consiste en imprimir firme determinación a todo lo que existe, para que alcance su perfección. La bilis fluye junto con la sangre a todas las partes del cuerpo, refina las mezclas y consigue que todo llegue a su máxima perfección.¹⁰⁵

El estómago se equipara a Venus, cuya potencia consiste en purificar, satisfacer e imprimir belleza a todo lo que existe.¹⁰⁶

El cerebro se equipara a Mercurio, cuya potencia consiste en posibilitar la percepción sensorial, el saber y el conocimiento en todas las criaturas de los diversos mundos, ya sean ángeles, genios, hombres, demonios o animales.¹⁰⁷

Los pulmones se equiparan a la Luna, cuya influencia penetra ora el mundo sublunar de los elementos, ora el mundo supralunar de las esferas. Esto se plasma en el hecho de que durante la primera parte del mes, una mitad de la Luna está iluminada, y la otra mitad está oscura. En la segunda parte del mes, la iluminada pasa a oscurecerse, y viceversa. De manera análoga, de los pulmones emana una fuerza, llamada pulso, que ora hace penetrar el aire en todas las partes del cuerpo a través de las arterias, ora lo expulsa fuera del cuerpo, y así se producen la respiración, el habla, y el canto.¹⁰⁸

103 Ver Epístola 26, p. 477.

104 Ver Epístola 26, p. 478.

105 Ver Epístola 26, p. 478.

106 Ver Epístola 26, p. 478.

107 Ver Epístola 26, pp. 478-479.

108 Epístola 26, p. 479.

2.5.4.1.4 Los dos nodos

La esfera tiene dos nodos (*‘uqdatān*), la cabeza (*Rāqīṣ*) y la cola (*dhanab*) [de la constelación Draco]. Ambos están ocultos en su esencia, pero sus efectos son perceptibles. En ellos se basan la felicidad y la desgracia de los planetas. Igualmente se encuentran en el cuerpo del hombre dos cosas ocultas en su esencia, pero perceptibles en sus efectos, y en los que se basan los dos extremos de la felicidad y la desgracia del hombre, y también se basan en estas dos cosas el buen y el mal funcionamiento del alma, es decir, la proporción saludable y la nociva. A saber, cuando la proporción del cuerpo es la adecuada, entonces los miembros y las extremidades están sanos, y el funcionamiento del alma es perfecto y sigue el curso natural. Pero cuando la proporción es incorrecta, entonces toda la estructura se ve afectada y el funcionamiento del alma no es correcto. Entonces acaecen los males, y la situación de la infelicidad de los dos nodos afecta a las dos luminarias [Sol y Luna], pues estos dos nodos son la causa principal del oscurecimiento de ambas. También la proporción incorrecta acarrea daños a las facultades discursiva e intelectual, pues impide que se realicen la mayor parte de sus funciones.¹⁰⁹

En astronomía, se llaman “nodos” los dos puntos en que una órbita corta a un plano de referencia, en este caso el plano de la eclíptica o ecuador celeste. El texto se refiere a los dos nodos de la esfera de las estrellas fijas, y los llama “cabeza” y “cola”. Estos nombres se refieren a la cabeza y la cola del Dragón, esto es, de la constelación conocida como Draco. La “cabeza” del Dragón se ubica, según nuestro texto, en la estrella denominada μ Draconis¹¹⁰ o Arrakis (término que procede del árabe “*al-rāqīṣ*,” el “bailarín”).

109 Epístola 26, p. 465.

110 En terminología técnica, los nombres de algunas estrellas incluyen ciertas letras griegas; en este caso, la letra “*my*.”

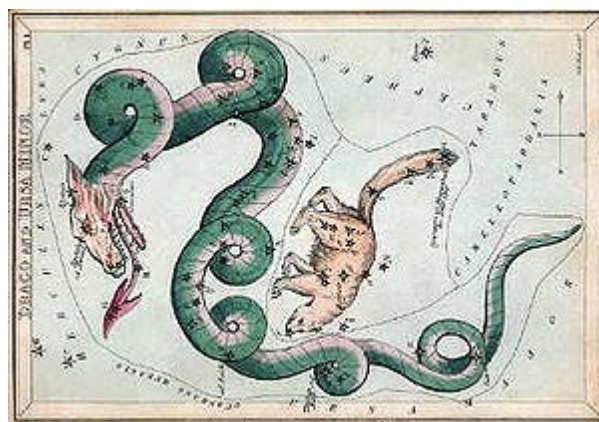


Figura 3: Draco en torno al nodo septentrional del firmamento.

La constelación Draco, que es muy extensa, y ocupa gran parte de la bóveda celeste en el hemisferio norte, es una constelación circumpolar que parece estar “colgada” del cenit del firmamento. La idea de que la cúpula del firmamento está hecha a partir de la mitad superior del cuerpo de un dragón o monstruo marino vencido por Dios es una idea muy antigua en el entorno del Próximo Oriente, y aparece en textos como el *Enuma Elish*, poema babilónico de la creación.¹¹¹ Es posible rastrear algunos ecos de esta idea en la Biblia hebrea.¹¹² Encontramos una referencia más explícita en el *Sefer Yeşirah*, obra de redacción compleja, probablemente elaborada entre los siglos II y VI a.C., y que ejercerá una gran influencia en la mística judía posterior, que presenta una explicación de la creación del mundo a partir de las 22 letras del alfabeto hebreo y los diez números del 1 al 10. El *Sefer Yeşirah* se refiere a Teli, que parece ser un nombre propio derivado del

111 *Enuma Elish* IV: 136-140 (texto recogido en J. T. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969). Este texto es el resultado de una combinación de materiales de diversa procedencia, y, como tal, difícil de datar. Tradicionalmente se ha sugerido como fecha probable de su redacción el reinado de Hammurabi (ca. 1792-1750 a.e.c.), pero actualmente se tiende a una fecha bastante posterior, en torno al 1100 a.e.c. (W. Lambert, “A New Look at the Babylonian Background of Genesis”, en *I Studied Inscriptions From Before the Flood*, Winona Lake, Indiana, 1994, p. 100).

112 El motivo de Dios hendiendo el cuerpo de un monstruo marino, que recibe los nombres de Leviatán, Rahab, Tannim, Yam, serpiente,... en el contexto de la creación del mundo, aparece en numerosos pasajes bíblicos, por ejemplo Sal. 74:13-14; Is. 51:9; Sal. 91:13; Job 26:12-13.

verbo “*talah*,” que quiere decir “colgar.”¹¹³ Según la interpretación elaborada posteriormente por los cabalistas que comentaron el *Sefer Yeşirah*, Teli sería una criatura monstruosa de la que cuelga el mundo, identificada con la constelación Draco, y con las diversas figuras monstruosas mencionadas en la Biblia, como Leviatán, Rahab, etc. La mención a Teli en el *Sefer Yeşirah* se produce en el contexto de un paralelismo microcósmico: el texto habla de una estructura de 3 elementos fundamentales, 7 planetas y 12 zonas , y dice que esta estructura de 3, 7 y 12 se repite tanto en el macrocosmos, como en el mesocosmos y en el microcosmos, respectivamente Teli, la esfera (*galgal*) y el corazón [humano] (*leb*).

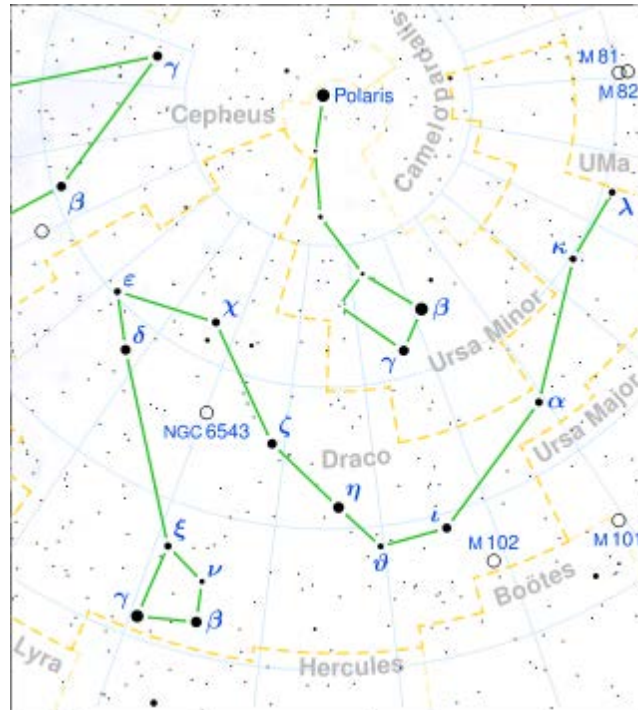


Figura 4: Constelación Draco.

113 *Sefer Yeşirah* 6:1. Véase la detallada explicación en A. Kaplan, *Sefer Yetsirah The Book of Creation*, Boston, 1997, pp. 231-239.

Las estrellas de la esfera de las estrellas fijas se consideran fijas porque su posición relativa no cambia, no porque la esfera no tenga un movimiento de rotación. Los astrónomos árabes medievales, siguiendo a Ptolomeo, consideraban que esta esfera rotaba a una velocidad muy lenta, en concreto, un desplazamiento de un grado de oeste a este cada 100 años, de modo que una revolución tardaba 36.000 años en completarse, ciclo que era conocido con el nombre de “año platónico”, y al que se adscribía un significado astrológico de especial importancia.

La rotación de la esfera de las estrellas fijas explicaba un fenómeno observable: el polo norte celeste, esto es, el punto imaginario en el que el eje de rotación de la Tierra corta la esfera imaginaria de las estrellas, corresponde con la posición de una estrella distinta con el paso del tiempo. Dependiendo de la constelación del Zodíaco a la que perteneciera esa estrella, la astrología calculaba el paso de una era astrológica a otra (por ejemplo, ahora mismo estaríamos en la era de Piscis, porque la estrella Polar, a la que indica el polo norte celeste, pertenece a la franja de la esfera celeste asociada a esa constelación). Cada era astrológica estaba determinada por el signo del Zodíaco que la regía, influyendo así en la felicidad o desgracia de todos los integrantes del universo.

La astronomía moderna explica el desplazamiento del polo norte celeste por la banda del Zodíaco en virtud del fenómeno llamado precesión de los equinoccios. Esto quiere decir que el eje de rotación de la Tierra, que no es una esfera perfecta, sino que está achatada en los polos, está inclinado respecto al plano de la eclíptica, que representa el plano de la órbita de rotación de la Tierra, de modo que este eje hace un movimiento de tipo peonza, en virtud del cual el polo norte celeste se va desplazando por todo el Zodíaco en un ciclo que tarda unos 25.780 años en completarse.

2.5.4.2 El mundo sublunar

2.5.4.2.1 Los cuatro elementos

Has de saber que lo que existe bajo la esfera de la luna está compuesto de cuatro elementos (*arkān*), que son los elementos matrices (*ummahāt*) de todas las cosas generadas, es decir, los animales, los vegetales y los minerales. De manera semejante hay en la estructura del cuerpo cuatro miembros principales, que componen la perfección de la totalidad del cuerpo, y son la cabeza, el pecho, el vientre y la parte inferior del cuerpo hasta las plantas de los pies. Estos cuatro miembros se corresponden con los cuatro elementos. La cabeza corresponde al fuego, por los rayos de su mirada y su movimiento, el pecho corresponde al aire, por la inspiración y espiración del aire, el vientre corresponde al agua, porque contiene mucha humedad, y la parte inferior del cuerpo corresponde a la tierra, porque los otros tres elementos encuentran su fundamento en ella, y el cuerpo descansa en su parte inferior. De los cuatro elementos se desprenden vapores, que se convierten en vientos, nubes, lluvias, animales, plantas y minerales. De igual manera, se desprenden vapores de los miembros principales del cuerpo humano, y así salen mocos de la nariz, lágrimas de los ojos, y saliva de la boca. Lo mismo vale para los gases que se producen en el interior del cuerpo, y la humedad de la orina, los excrementos, y las cosas semejantes.¹¹⁴

2.5.4.2.2 Geografía y meteorología

La constitución del cuerpo del hombre se asemeja a la tierra, los huesos a las montañas, el tuétano al mineral. Las entrañas son semejantes al mar, los intestinos a los ríos, las venas a los arroyos, la piel a la corteza terrestre y el pelo a las plantas. Los lugares en los que crece el pelo son como la buena tierra, y allí donde no crece el pelo es como la mala tierra. Los primeros lugares son semejantes a los cultivos, los últimos, a los desiertos. La parte anterior del cuerpo es semejante al este, la parte posterior, al oeste. Su derecha es como el sur, su izquierda como el norte. La respiración del hombre corresponde a los vientos, su habla, a los truenos, su grito al estampido del trueno, su risa al resplandor del día, su llanto a la lluvia, su tristeza y su melancolía a la oscuridad de la noche. El sueño es como la muerte, y el despertar es como la vida. Los días de juventud corresponden a los de la primavera, el vigor de la juventud corresponde al verano, la fuerza viril corresponde al otoño y los días grises de la vejez al invierno.¹¹⁵

114 Epístola 26, p. 466.

115 Epístola 26, pp. 466-467.

2.5.4.2.3 Astronomía y astrología

Los movimientos y hechos del hombre se asemejan a los movimientos de los cuerpos celestes y a sus revoluciones. El nacimiento y la aparición del hombre es como la salida de un astro, su muerte y desaparición es como la puesta de un astro. El progreso del hombre y de sus asuntos es similar al movimiento directo de los astros, su desvío y su retroceso es similar al movimiento retrógrado de los astros. Las enfermedades y debilidades del hombre se parecen a las estrellas fugaces. [...] La unión con la mujer se asemeja a la conjunción de las estrellas, la amistad de los hombres a la unión de las estrellas, y la separación, a la separación de las estrellas. Los signos de los hombres corresponden a los augurios de los astros.¹¹⁶

2.5.4.2.4 Política

Igual que el Sol es el más importante de los astros de la esfera [del mundo de las esferas?], así son entre los hombres los reyes y gobernantes. Igual que las relaciones de los astros con el sol, y entre ellos, son las relaciones de los hombres con el rey, y entre ellos. Igual que la potencia y la luminosidad de los astros disminuye según se alejan del sol, así disminuye el poder, el honor y el rango de los hombres según se alejan del rey.

La relación de Marte respecto del Sol es como la del jefe del ejército respecto del rey. La relación de Mercurio respecto del sol es como la del visir y el escriba respecto del rey. La relación de Saturno respecto del Sol es como la de los guardianes y tesoreros respecto del rey. La relación de Júpiter respecto del Sol es como la de los notables, ricos, e ilustrados respecto del rey. La relación de Venus respecto del Sol es como la de las doncellas y cantantes respecto del rey. La relación de la Luna respecto del Sol es como la de los disidentes (*khawāriḡ*) respecto del rey, y así como la Luna recibe la luz del Sol desde el principio del mes, hasta que la refleja y la asimila, de modo que parece tan brillante como él, así los disidentes cumplen las órdenes del rey, pero después reniegan de su obediencia y atentan contra él.¹¹⁷

Estas similitudes en el ámbito político son muy interesantes, pues muestran la continuidad que hay, en el pensamiento neoplatónico de los Hermanos de la Pureza, entre el ámbito natural y el social o político. No hay una estricta división entre ambos, las semejanzas se expresan en el mismo lenguaje en que se expresan en el ámbito físico.

La referencia a los “disidentes” (*khawāriḡ*) es especialmente relevante, sobre todo si tenemos en cuenta las implicaciones políticas del entorno ismāʿīlī en el que

116 Epístola 26, pp. 467.

117 Epístola 26, p. 467.

probablemente fueron compuestas las *Epístolas*. Históricamente, existe una secta en el Islam conocida como los Khariyíes o “Disidentes” (*al-khawāriy*), pero es improbable, en nuestra opinión, que se haga referencia a ella en este texto. La secta de los Khariyíes surgió en el año 657, cuando en el marco de la disputa por la sucesión califal entre ‘Alī y Mu‘āwīyah, un grupo abandonó el bando de Alí, y se escindió. Los Khariyíes se distinguen de los sunníes y los chiíes en su concepción del califato. Si para los sunníes el califa ha de proceder de la tribu árabe de Qurayš, y para los chiíes ha de proceder de la familia de ‘Alī, los Khariyíes consideran que la comunidad ha de elegir a quien sea más digno de ser califa, sin importar su procedencia, abrazando un principio de igualdad racial.¹¹⁸

2.5.4.2.5 Las facultades del alma: los sentidos externos

Dentro de las facultades del alma, el texto distingue entre los sentidos externos, bien conocidos por todos (a saber: vista, oído, olfato, gusto, y tacto) y los sentidos internos. Sobre los sentidos externos dice:

El alma humana tiene tantas facultades que sólo Dios las conoce todas. Cada una de las facultades tiene su vía de acceso (*maʿyrah*) en uno de los miembros del cuerpo, pues en ellos residen los sentidos. Cada facultad tiene un curso diferente, y tiene una relación diferente con el alma.

El alma tiene cinco potencias sensoriales que son como los mensajeros que llevan las noticias. El alma ha encomendado a cada una de ellas una parte de su dominio, para que le lleve noticias de ella, sin que ninguna de las otras potencias se inmiscuya.

El oído, cuya vía de acceso está en las dos orejas, está encargado por el alma del registro de todo lo audible, que se divide en dos clases de tonos: los de origen animal, y los de origen no animal. De origen no animal son el ruido del trueno, el silbido del viento, el murmullo de los árboles, el sonido del hierro, el timbal, la flauta, la cítara y similares. Los sonidos animales se dividen en racionales e irracionales. Irracionales son el relincho del caballo,

118 G. Levi Della Vida, *Encyclopedia of Islam*, 2ª edición, 2006, sub voce “Khāridjites.”

el rebuzno del asno, el mugido del toro y los animales similares, en breve, todos los sonidos de las criaturas irracionales. Los sonidos racionales se dividen en dos tipos: los que tienen significado, y los que no. Estos últimos son melodías, risas, lloros, gritos, suspiros. Los que tienen significado son aquellos que se articulan con determinadas letras, que conllevan significados que están contenidos en los pensamientos del alma, como hemos explicado en la *Epístola sobre lógica*. Cada uno de estos tipos tiene subdivisiones, y éstas tienen realizaciones particulares, cuyo número sólo conoce Dios, exaltado sea. El oído es, pues, el encargado de registrar los tonos y tiene la capacidad de transmitir los datos a la facultad de la imaginación (*al-quwwa al-mutakhayyila*), que se ubica en la parte delantera del cerebro. Se comporta en la transmisión de los sonidos y en su presentación como un mensajero ante el rey, pues éste también se presenta ante él con noticias de cierta región del reino.

La vista tiene como vías de acceso los dos ojos. El alma encarga a esta facultad el registro de todo lo visible, que se divide en distintos tipos de cosas, como la luz, la oscuridad, los colores como negro, blanco, rojo, amarillo, verde y los todos los demás que surgen de su composición. A lo visible pertenecen también la masa y las formas y figuras dotadas de dimensión, así como también el reposo y el movimiento. Cada uno de estos tipos tiene subdivisiones, y cada una de éstas tiene realizaciones particulares. Todas ellas están bajo la vista, y ésta las controla a todas. La vista está en relación al alma como los vigilantes o prefectos de la policía en relación al rey, le lleva noticias.

El olfato tiene como vías de acceso los dos agujeros de la nariz. El alma le encarga el registro de los olores, y en esto se distingue. Los olores se dividen en agradables y desagradables. Los agradables se llaman perfumes, los desagradables, hedores. Cada uno de estos tipos tiene subdivisiones, pero éstas no tienen nombres específicos, como en las otras clases de percepciones sensoriales, sino que se denominan según aquello que los emana, y así se habla de perfume de almizcle, alcanfor, áloe, o narciso, y son tantos, que sólo Dios los conoce. El olfato está encargado de captarlos y llevar noticias de ellos ante la facultad de la imaginación. Se halla respecto del alma en la misma relación que el mensajero ante el rey, de modo similar a la vista y el oído.

El gusto tiene como vía de acceso la lengua. El alma le encarga el gusto y su captación, y la distinción de unos sabores y otros. Existen nueve tipos de sabores: 1) los agradables, es decir, que armonizan con la naturaleza humana; 2) los amargos, es decir, los que no armonizan con la naturaleza humana; y entre medias se hallan los ácidos, salados, grasos, picantes, agrios, dulces, y astringentes. Cada uno de ellos tiene subdivisiones, y cada una de éstas tiene distintas realizaciones individuales, de modo que sólo Dios las conoce.

El tacto tiene sus vías de acceso en las dos manos. El alma le encarga lo tangible, que se divide en diez tipos: caliente, frío, húmedo, seco, liso, áspero, duro, blando, pesado, ligero. Cada uno de estos tipos tiene muchas subdivisiones, y cada una de ellas tiene distintas realizaciones individuales,

cuyo número sólo Dios conoce. El tacto que reside en las dos manos domina y capta todo lo tangible, distingue unas cosas tangibles de otras, y lleva noticias de ellas ante la facultad de la imaginación, que se halla con respecto del alma en la misma relación que sus facultades hermanas ya mencionadas.

De este modo pueden compararse los cinco sentidos, con sus diversas maneras de percibir, y los tipos que tiene cada una de estas maneras, y las distintas realizaciones individuales que tiene cada una de ellas, con los cinco profetas principales, que son enviados por uno y el mismo Dios. Las leyes religiosas son diferentes, y cada una tiene diferentes mandamientos, diferentes preceptos y costumbres que difieren unas de otras. Bajo su dominio se hallan las distintas comunidades, cuyo número sólo Dios conoce. Pero igual que todas estas comunidades un día retornarán a Dios, para que Él pueda juzgar sus diferencias, lo mismo ocurre con todas las cosas sensibles, que se tornan hacia el alma racional, para que ésta pueda distinguir a unas percepciones sensibles de otras, para que pueda conocerlas correctamente, y asignarles su lugar adecuado.¹¹⁹

2.5.4.2.6 Las facultades del alma: los sentidos internos

Aparte de los cinco sentidos externos, bien conocidos, nuestro texto indica a continuación la existencia en el alma de cinco sentidos internos. Como indica Harry A. Wolfson en su clásico estudio sobre el tema, los sentidos internos se encuentran ya apuntados en el *De anima* (libro III) de Aristóteles, a pesar de que este filósofo no les dio una denominación específica.¹²⁰ En *De anima*, Aristóteles explica que en el alma existen tres sentidos internos, a saber, imaginación (*fantasía*), discernimiento (*diánoia*) y memoria (*mnesis*), que serán desarrollados por extenso en la filosofía medieval. La clasificación tripartita de Aristóteles fue adoptada por Galeno, y por un buen número de filósofos medievales. Sin embargo, los Hermanos de la Pureza presentan por primera vez, como indica Wolfson,¹²¹ una clasificación en cinco sentidos internos, no tres:

El alma humana posee otras cinco facultades, que se hallan con respecto al alma en una relación distinta de la que acabamos de mencionar. También

119 Epístola 26, pp. 468-470.

120 H. A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts," *The Harvard Theological Review* 28, 2 (1935): 69-133. Las páginas 77-85 tratan específicamente de la doctrina de los sentidos internos en los Hermanos de la Pureza.

121 Wolfson, op. cit., p. 77.

residen en otras partes del cuerpo diferentes, y sus actividades son diferentes. Estas cinco facultades son también compañeros que se ayudan unos a otros, de modo que uno capta del otro las formas de lo conocido. Tres de estas facultades se hallan con respecto del alma como los hombres que entran en los aposentos privados del rey, participan de sus secretos y son sus ayudantes que le aconsejan en sus asuntos. Nos referimos a la facultad de la imaginación (*al-quwwa al-mutakhayyila*), que reside en la parte delantera del cerebro, en segundo lugar a la facultad del discernimiento (*al-quwwa al-mufakkira*), que reside en la parte media del cerebro, y en tercer lugar a la facultad de la memoria (*al-quwwa al-ḥāfiẓa*), que reside en la parte posterior del cerebro. La cuarta de estas facultades se halla con respecto del alma como el ayuda de cámara y el traductor del rey, y es la facultad discursiva (*al-quwwa al-nāṭiqā*), que se expresa ante el alma y otorga significado a los pensamientos. Esta facultad reside en la garganta y la lengua. La quinta de estas facultades se halla con relación al alma como el visir con respecto del rey, que ayuda al gobernante a ordenar y dirigir su reino, y ésta es la facultad a través de la cual el alma produce la escritura y todas las artes (*al-quwwa allatī bīhā tuẓhir al-naḥs al-kitāba wa'l-ṣanāʿiʿ aẓmaʿ*). Reside en las manos y los dedos. Estas cinco facultades contribuyen a captar las formas de lo conocido.

La facultad de la imaginación capta las impresiones previamente recibidas por las facultades sensoriales, las junta, y las presenta a la facultad del discernimiento, cuyo acceso está en la parte media del cerebro. El discernimiento separa unas percepciones de otras, distingue lo correcto de lo incorrecto, lo verdadero de lo falso, lo útil de lo nocivo, para presentarlo ante la facultad de la memoria, cuyo acceso está en la parte posterior del cerebro, para que conserve el recuerdo hasta el momento en que sea necesario. Después la facultad discursiva toma los rasgos principales que han sido conservados y los expresa de manera clara para el oído. Pero como los sonidos sólo permanecen por un tiempo limitado en el aire, hasta que el oído los capta y conserva, pero después desaparecen, la sabiduría divina tuvo que fijar estas palabras mediante la escritura. Pues la escritura fija los significados a través de formas hechas de líneas con el cálamo y las escribe en las tabletas, o en los libros, en los que la ciencia permanece, para ser útil de generación en generación, como huella de los precursores hacia sus descendientes, una especie de discurso de los ausentes a los presentes.¹²²

Los primeros tres sentidos internos: imaginación (*al-quwwa al-mutakhayyila*), discernimiento (*al-quwwa al-mufakkira*) y memoria (*al-quwwa al-ḥāfiẓa*), corresponden directamente a los que aparecen en Aristóteles. Los otros dos, las facultades discursiva (*nāṭiqā*) y productiva (*al-quwwa allatī bīhā tuẓhir al-naḥs*

122 Epístola 26, pp. 471-472.

al-kitāba wa'l-ṣanāʿiʿ aẓma) son una innovación de los Hermanos de la Pureza. Wolfson plantea dos hipótesis sobre la procedencia de estas ideas que aparecen en los Hermanos. La primera de sus hipótesis plantea la posibilidad de que los Hermanos hubieran fusionado el esquema aristotélico con el estoico. Según este último, los tres sentidos internos son la facultad discursiva (*fonetiké*), discernidora (*dianoetiké*) y productiva (*gennetiké*). En este caso, el árabe “*nāṭiqa*” estaría traduciendo el griego “*fonetiké*,” y el árabe “*ṣināʿī*” estaría traduciendo el griego “*gennetiké*.”¹²³ La segunda hipótesis, quizá más plausible, plantea la posibilidad de que los Hermanos hubieran convertido las subdivisiones de la diánoia aristotélica, que son la teórica (*theoretiké*), la práctica (*praktiké*) y la productiva (*poietiké*), en los sentidos cuarto y quinto.¹²⁴ En este caso, el árabe “*nāṭiqa*” estaría traduciendo el griego “*theoretiké*,” más relacionado con la lógica que con la fonética, y el árabe “*ṣināʿī*” estaría traduciendo el griego “*poietiké*.”¹²⁵

En cualquier caso, la asociación de las ciencias productivas en primer lugar con la escritura es una característica peculiar introducida por los Hermanos, y que no se encuentra en los precedentes griegos. Por otra parte, el lenguaje metafórico está muy presente en los textos de los filósofos “kindianos.” Así, por ejemplo, en las metáforas del cálamo y la tabla, de origen coránico, o en la metáfora de la política: los sentidos externos se equiparan a los mensajeros del rey, que salen fuera del palacio para traerle noticias, y los sentidos internos se equiparan a los consejeros del rey, que penetran en sus aposentos privados y comparten sus secretos.

123 Wolfson, *op. cit.*, pp. 78-79.

124 *Metafísica* VI, 1, 1025b, 25.

125 Wolfson, *op. cit.*, pp. 79-80.

2.5.4.2.7 Las propiedades específicas de las cosas

Cada elemento de los que conforman el mundo sublunar se caracteriza por ciertas propiedades, y cada cosa individual que existe, se caracteriza por una cierta mezcla y proporción de los elementos constituyentes, que se traduce en una cierta propiedad que le es exclusiva. Esta propiedad específica de cada cosa se denomina en latín “*proprium*,” en árabe “*khaṣṣīya*,” y en hebreo “*segullah*.”

Lo que existe bajo la esfera de la luna se divide en dos tipos: lo simple y lo compuesto. Simples son los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra. Compuestos son los animales, vegetales y minerales. El mineral era antes en el ser que la planta, después sigue el animal, después el hombre. Cada uno de estos tipos tiene una característica propia (*khaṣṣīya*) que le distingue de los demás. Las propiedades de los cuatro elementos son calor, frío, humedad y sequedad, así como la transformación de unas en otras. Las propiedades de los vegetales son la nutrición y el crecimiento; las de los animales son la percepción sensible y el movimiento; las del hombre el discurso racional, el discernimiento y la inferencia a partir de pruebas; y la propiedad de los ángeles es la inmortalidad.

El hombre participa de las propiedades de todos estos tipos. Tiene cuatro naturalezas y adopta la transformación y el cambio como los cuatro elementos, la generación y la corrupción como los minerales, la nutrición y el crecimiento como las plantas, la percepción sensorial y el movimiento como los animales. Es también posible que no muera, como los ángeles, como hemos explicado en la *Epístola sobre la resurrección*.

Los animales se dividen en muchos tipos, pero cada uno de ellos tiene una propiedad especial que los demás no tienen. Pero el hombre participa de ellas. Dos propiedades son comunes a todos: todos buscan su beneficio y huyen del daño. Algunos buscan su provecho mediante la habilidad, como la araña, otros mediante la violencia. Esto se aplica también a los hombres: los reyes y los gobernantes buscan su provecho mediante la subordinación de los otros; los miserables, por el contrario, buscan su provecho mediante la súplica y la sumisión; los artesanos y comerciantes buscan su provecho mediante la habilidad y la destreza, pero todos huyen del daño. Todos tienen enemigos, pero unos se oponen a ellos mediante la lucha y la victoria, como los animales feroces, otros huyen de ellos como la liebre y los pájaros, otros se protegen mediante armaduras y corazas como el erizo y la tortuga, y otros se atrincheran en la tierra como el ratón, la serpiente y el gusano.

Todo esto se da también en el hombre. Uno aparta de sí la desdicha mediante la prepotencia y la fuerza, pero si teme a su enemigo, se pone la

armadura. Si no puede oponerse a él, entonces huye, y si no puede huir, se esconde. Con frecuencia el hombre desvía a su enemigo mediante la astucia, igual que el cuervo al búho, como vemos en el libro de *Kalila y Dimna*.¹²⁶

El libro *Kalila y Dimna* aquí citado es una colección de cuentos orientales, de procedencia hindú, que alcanzó gran difusión durante la Edad Media, como atestigua el hecho de que existen varias versiones al castellano y al hebreo realizadas en el siglo XIII.¹²⁷ El original del *Kalila y Dimna*, probablemente sánscrito y datado en torno al 300 a.C., debió contener una colección de fábulas de animales destinadas a la edificación de príncipes. Esta colección fue traducida al persa en torno al 570 a.C., y posteriormente al árabe, por Ibn al-Muqaffa, en el siglo VIII.

Aparte de las diversas consideraciones sobre el mundo animal que encontramos en la presente Epístola, la colección de los *Hermanos de la Pureza* incluye una Epístola enteramente dedicada a “La disputa entre los animales y el hombre,” que refleja la influencia del *Kalila y Dimna*, y que está disponible en una excelente edición castellana.¹²⁸

2.5.4.2.8 Las propiedades de los animales

Cada tipo de animal tiene su propiedad que le es característica. Todas estas propiedades se encuentran en el hombre. Se hallan hombres valientes como leones, otros cobardes como liebres. Algunos son generosos como el gallo, otros avaros como el perro. Algunos son castos como las tórtolas, otros impúdicos como el águila. Algunos son salvajes como el tigre, otros son mansos como la paloma. Algunos son astutos como el zorro, otros inocentes como la ternera. Algunos hombres son rápidos como la gacela, otros son lentos como el oso, otros fuertes como el elefante, otros sumisos como el camello, otros pícaros como la urraca, otros orgullosos como el pavo real, justicieros como el urogallo, taimados como el avestruz, indulgentes y dilapidadores como la abeja, malvados como el dragón (*tinnīn*, ¿la ballena?).

126 Epístola 26, pp. 473-474.

127 Véase A. Navarro Peiro, *Narrativa hispanohebraica (Siglos XII-XV)*, Córdoba, 1988, pp. 23 ss.; “Las versiones hebreas de Calila e Dimna,” en *Revista de Filología Románica* 14, 2 (1997): 325-333; para la versión castellana, ver M. J. Lacarra y J.M. Cacho Bleca (eds.), *Calila e Dimna*, Madrid, 1984.

128 Ijwān al-Ṣafāʾ, *La disputa entre los animales y el hombre*, edición de E. Tornero Poveda, Madrid, 2006.

Los hay desdenosos como la araña, envidiosos como el camello, trabajadores como el buey, tercos como el mulo, mudos como el pez, locuaces como el ruiseñor, desvergonzados como el lobo, glotones como el cerdo, pacientes como el burro, de buen augurio como la gaviota, de mal augurio como el búho, beneficiosos como las abejas, dañinos como los ratones.

En resumen, no existe ningún animal, planta, mineral, elemento, esfera, planeta, constelación, ni nada en absoluto cuya propiedad específica no se encuentre del mismo modo, o en modo similar en el hombre. Por el contrario, lo que hay en el hombre no se encuentra en ninguna de las cosas que existen en el mundo fuera de él, por eso dijeron los sabios que el hombre es como una multiplicidad. Y por eso se llama al hombre un pequeño mundo, por la maravillosa constitución de su cuerpo, por la extraordinaria transformación de su alma, por las artes y ciencias que resultan de esta constitución, por sus características, aspecto, modos de aprendizaje y costumbres, expresiones y hechos, por sus condiciones y por sus actuaciones, tanto corporales como espirituales.¹²⁹

2. 6 La *Epístola-Compendio* (*al-risāla al-ŷāmiʿa*) y la recepción en al-Andalus de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza

Existe un resumen del conjunto de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que se conoce como la *Epístola-Compendio* (*Al-risāla al-ŷāmiʿa*). Aunque en ocasiones ha sido considerado como un resumen de las *Epístolas* de carácter divulgativo, Farhad Daftary sostiene, por el contrario, que estaba dirigida a los adeptos más avanzados.¹³⁰ Esta *Epístola-Compendio* se conoce en dos versiones diferentes: una más extensa, que fue atribuida a un filósofo andalusí, Maslama al-Maʿrīfī (m. ca. 1007),¹³¹ y una más condensada, llamada “el compendio del compendio,” o “*Ŷāmiʿat al-ŷāmiʿa*.”¹³² Para dar una idea de cuánto resume el original el texto de la versión atribuida a Maslama al-Maʿrīfī diremos que la *Epístola sobre el hombre como microcosmos* se ve reducida

129 Epístola 26, pp. 474-475.

130 F. Daftary, *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines* Cambridge, 1990, p. 248.

131 Esta versión ha sido editada por J. Šaliba, *Al-risāla al-ŷāmiʿa*, Damasco, 1949-1951, 2 vols., y por M. Ghalib, Beirut, 1974.

132 Esta versión ha sido editada por A. Tāmir, *Ŷāmiʿat al-ŷāmiʿa*, Beirut, 1959, 2ª edición 1970.

apenas a un par de páginas en la edición de Mustafa Ghalib.¹³³

Las *Epístolas* fueron extraordinariamente influyentes en la filosofía neoplatónica andalusí, tanto árabe como hebrea. A continuación presentaremos lo que sabemos acerca de su llegada a la Península Ibérica.

2.6.1 La atribución de la *Epístola-Compendio* a Maslama al-Maʿrīfī

La autoría de la *Epístola-compendio* o *Al-Risāla al-jāmiʿa* es atribuida en algunos manuscritos tardíos a un autor andalusí, el madrileño Abū 'l-Qāsim Maslama al-Maʿrīfī (m. ca. 1007). Esta atribución depende de que dicho autor fuera también el compositor de las obras, de carácter mágico y alquímico, *Rutbat al-Ḥakīm* y *Ghāyat al-Ḥakīm* (esta última, posteriormente conocida en el mundo latino bajo el título de *Picatrix*). En *Rutbat al-Ḥakīm* se hace referencia a ciertas “epístolas,” presumiblemente las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, que habrían sido compuestas por el mismo autor que *Rutbat al-Ḥakīm*.¹³⁴

La identificación de al-Maʿrīfī como autor de las *Epístolas*, o de un resumen de las mismas, quizá el propio texto que hoy conocemos como *Epístola-compendio*, es bastante dudosa, pues depende de aceptar que al-Maʿrīfī sea realmente el autor de *Rutbat al-Ḥakīm*. Vernet sostiene, por ejemplo, que al-Maʿrīfī introdujo por primera vez las *Epístolas* en al-Andalus, pero también indica que “podemos estar seguros de que las obras de carácter mágico o alquímico que se le atribuyen no fueron escritas por él, dado que el *qāḍī* Ibn Šāʿid no las menciona en sus *Ṭabaqāt*.”¹³⁵ Por el contrario, han de ser

133 *Al-risāla al-jāmiʿa*, ed. M. Ghalib, Beirut, 1974, pp. 347-349.

134 S. Stern, “New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren,” en *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem-Leiden, 1983, pp. 155-176, p. 173-174 (originally published in *Islamic Studies* 4 (1964), III, pp. 405-28.)

135 Šāʿid al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones* [*Kitāb Ṭabaqāt al-umam*] Traducción, notas e índices de Eloísa Llaveró Ruiz, Madrid, 2000.

atribuidas a su casi contemporáneo y compatriota Abū Maslama Muḥammad al-Maʿrīfī y al discípulo de éste último, Ibn Biṣrūn al-Maʿrīfī. Los más importantes de entre estos escritos apócrifos son *Rutbat al-ḥakīm*, *Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)* y *Sirr al-kīmiyā*.¹³⁶

Samuel Stern ha cuestionado la tesis que atribuye a al-Maʿrīfī la introducción de las *Epístolas* en al-Andalus, que según él se debe a una afirmación infundada en una obra de Gayangos, que habría sido después repetida sin la debida verificación en las fuentes.¹³⁷

María Isabel Fierro, más recientemente, ha propuesto la atribución de las obras *Ghāyat al-ḥakīm* y *Rutbat al-ḥakīm* a otro intelectual andalusí, Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 964),¹³⁸ una hipótesis atractiva, pero arriesgada, y de la que no parecen haberse hecho eco otros investigadores. De ser cierta, esta hipótesis adelantaría notablemente la fecha estimada para la composición de las *Epístolas*, pues la *Epístola compendio*, por las referencias que contiene al resto de las cartas, tuvo que ser compuesta al final del proceso de redacción de todo el conjunto.

2.6.2 El papel de Abū 'l-Ḥakam al-Kirmānī en la transmisión de las *Epístolas*

En el estado actual de nuestros conocimientos, no podemos afirmar ni descartar que al-Maʿrīfī conociera o difundiera las *Epístolas*. Dejando por el momento a un lado el posible papel de al-Maʿrīfī, el primer testimonio fiable que tenemos sobre la llegada del

136 J. Vernet, *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, 2006, *sub voce* “Al-Majriti”.

137 “La afirmación, repetida innumerables veces por autores modernos, de que existía una tradición que adscribía la importación de las *Epístolas* a al-Maʿrīfī, maestro de al-Kirmānī, no encuentra ninguna fundamentación en las fuentes. P. de Gayangos dice en *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, London, 1840, I, 429, n. 47, sin ofrecer ninguna referencia exacta, haber encontrado tal tradición en el *Fihrist* de Abū'l-Khayr, que él consultó en el manuscrito único conservado en El Escorial. Yo no he sido capaz de ubicar el pasaje en la edición impresa (editada por Codera y Ribera, vol. 10 de la Biblioteca Hispano-Arabica), ni tampoco el índice de esta edición contiene el nombre de Maslama al-Maʿrīfī o el título de las *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafā*. Así pues, estamos autorizados a sospechar que Gayangos fue víctima de un error. Gayangos es la única fuente para los autores modernos, que llevan un siglo y medio repitiendo la tesis de la supuesta tradición de la autoría de al-Maʿrīfī sin siquiera tratar de verificar la fuente de Gayangos.” S. Stern, “New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren,” en *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem-Leiden, 1983, pp. 155-176, p. 174, nota 42.

138 M. Fierro, “Bāṭinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the “*Rutbat al-Ḥakīm*” and the “*Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*”, *Studia Islamica*, 84 (1996): 87-112.

texto completo a al-Andalus se encuentra en la obra de Šā'id al-Andalusī *Ṭabaqāt al-umam* (1068). Según Šā'id, las *Epístolas* llegaron a Zaragoza en algún momento antes del año 1065, a manos de un discípulo de al-Ma'yrī, el filósofo y matemático Abū l-Ḥakam al-Kirmānī (Córdoba 970-Zaragoza 1066). Al-Kirmānī viajó a Oriente, de donde trajo consigo las *Epístolas* a su regreso, cuya fecha exacta desconocemos. La noticia sobre al-Kirmānī en *Ṭabaqāt al-umam* dice lo siguiente:

Al-Kirmānī, cuyo nombre es Abū l-Ḥakam 'Amr b. 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. 'Alī al-Kirmānī, era originario de Córdoba y dominaba a la perfección la aritmética y la geometría. Su discípulo al-Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Ḥayy al-Tu'yībī, geómetra y astrónomo, me informó de que no había encontrado a nadie que pudiese competir con él en geometría, o que pudiera superarlo en la explicación de sus partes oscuras, la resolución de sus problemas o el dominio de todas las partes de esta [ciencia]. [Al-Kirmānī] había viajado a Oriente, llegando hasta Ḥarrān, en Mesopotamia, donde se dedicó a estudiar geometría y medicina. Luego, regresó a al-Andalus y se estableció en Saraquṣṭa (Zaragoza), una de sus ciudades fronterizas. Había traído consigo las epístolas conocidas como *Epístolas de los Hermanos de la Pureza (Rasā'il Ijwān al-Ṣafā')* y no tenemos noticia de que nadie antes que él las hubiera introducido en al-Andalus. Dominaba la medicina, ciencia en la que tenía buenas observaciones clínicas (*mu'yarraḇāt*), siendo conocida su habilidad para realizar cauterizaciones, amputaciones, sajaduras, incisiones y otras prácticas del arte médico. No fue experto ni en astronomía teórica ni en lógica; sin embargo, según lo que me ha contado Abū l-Faḍl Ḥasdāy b. Yūsuf b. Ḥasdāy, dominaba estas ciencias a la perfección y ocupaba un lugar tal en el campo de las ciencias teóricas (*al-ʿulūm al-naẓariyya*) que nadie podía competir con él en al-Andalus durante nuestra época. Murió Abū l-Ḥakam -Dios tenga misericordia de él- en Zaragoza, el año 458/1066, habiendo cumplido los 90 años o, tal vez, más.¹³⁹

Otra fuente temprana que atestigua la difusión de las *Epístolas* en al-Andalus son los poemas que hacen referencia a ellas, recopilados por Emilio García Gómez.¹⁴⁰ Se conservan dos poemas del alfaquí Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mas'ūd al-Ilbīrī (m. 1066),

139 Šā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones* [*Kitāb Ṭabaqāt al-umam*] Traducción, notas e índices de Eloísa Llaveró Ruiz, Madrid, 2000, pp. 148-149.

140 E. García Gómez, "Alusiones a los Ijwan al-safa en la poesía árabe-andaluza", *Al-Andalus* 4 (1939): 462-466.

instigador de una célebre revuelta contra los judíos de Granada en 1066. Dice García Gómez que “la fecha de la muerte de este personaje nos confirma en la idea de que las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* eran conocidas en España antes de su introducción, históricamente comprobada, por al-Kirmānī.”¹⁴¹ Como no sabemos exactamente cuándo se produjo el regreso de Oriente de al-Kirmānī, quien también falleció en 1066 en Zaragoza, la afirmación de García Gómez es gratuita: la fecha de la muerte de este personaje no puede confirmarnos nada a este respecto.

El primero de los poemas de al-Ilbīrī dice lo siguiente:

Adelanté a mis concurrentes en la arena de todas las frivolidades
pero otros me adelantaron en piedad, y ¿de qué manera!
Si mi inteligencia no me guía hacia el bien,
de nada me sirven mi inteligencia ni mi discernimiento.
Estudí los *Ijwan al-Safa* y encontré que eran
monedas falsas, como mis acciones. ¿En quién encontraré el oro puro?¹⁴²

El segundo de los poemas de al-Ilbīrī dice:

He visto maravillas de la suerte
y las he experimentado en mis idas y venidas.
He encontrado que, de los que pretenden ser *Ijwan al-Safa*,
los más puros te abordan con finísimas y atraentes sutilezas (*ʿarḍ sābirī*).
[Pero todos son falsos] y, si tal vez alguno, raro (*nādir*), se aparta de ellos,
mis principios teológicojurídicos (*uṣūl*) me impiden basar en un testimonio
anormal (*nādir*) toda inducción analógica (*qiyās*).¹⁴³

Un tercer poema, obra de Abū 'l-Ḥasan b. Zinbā', alias Ibn al-Bayyā', dice:

Haz circular en los contornos del jardín las copas de la amistad
y en ellas escánciale palabras certeras:
la conversación de los *Ijwan al-safa* es un placer
del que puede gozarse en la seguridad de no cometer delito.
Corre hacia los placeres en la arena del jardín;
adelántate a cerrarles [para que no se escapen] fronteras y caminos.

141 García Gómez, *op. cit.*, p. 463.

142 Abū Ishāq de Elvira, diwan, ms. Escorial 404, pieza XVIII, folio 22b. Versión de García Gómez, *op. cit.* p. 463.

143 Abū Ishāq de Elvira, diwan, ms. Escorial 404, pieza XXI, folio 23b-25a. Versión de García Gómez, *op. cit.* p. 464.

Abandonaste tus corceles en verano, otoño e invierno. Ahora [con la primavera] es el momento de montarlos.

¿O es que no ves que entre las flores no hay una que no haya montado ya la columna vertebral de su tallo?¹⁴⁴

Tanto el testimonio de Ṣāʿid al-Andalusī en *Ṭabaqāt al-umam* como los poemas recopilados por García Gómez muestran que las *Epístolas* eran conocidas en la península en 1066. La obra de Ṣāʿid fue compuesta en fecha muy cercana a la muerte de al-Kirmānī, así que parece fiable su testimonio de que fue éste quien introdujo por primera vez las *Epístolas* en al-Andalus. Según Ṣāʿid, al-Kirmānī se instaló en Zaragoza a su regreso de Oriente, de modo que Zaragoza habría sido el primer lugar en el que se habrían estudiado las *Epístolas* en la Península.

2.6.3 El lugar de recepción de las *Epístolas*: Zaragoza y su cosmopolitismo intelectual

A mediados del siglo XI la taifa de Zaragoza era un centro cultural de primera magnitud, como ha mostrado Joaquín Lomba Fuentes.¹⁴⁵ Este esplendor cultural se extiende durante los reinados del último rey de la dinastía tuḡibī, al-Mundhir II (1035-1038), la dinastía de los Banū Hūd (1038-1110) y posteriormente el período de los gobernadores almorávides, hasta la conquista cristiana por parte de Alfonso I en 1118.

La Marca Superior (*al-thagr al-ʿala*), división administrativa del califato centralizado de Córdoba de la que Zaragoza era capital, incluía las provincias de Zaragoza, Tudela, Huesca, Barbitaniya y Lérida.¹⁴⁶ Después de la caída del califato de Córdoba en 1008, y de resultas de la “fitna” o guerra civil que se desencadenó, la Marca

144 Abū 'l-Ḥasan b. Zinbā', según Ibn Khāqān *Qalā'id*. Versión de García Gómez, *op. cit.* p. 464.

145 J. Lomba, *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, 1988.

146 Lomba, *op. cit.*, p. 13.

Superior se declaró una taifa independiente en 1018 bajo la dinastía tuŷibí. Ya durante la época de la “fitna”, muchos intelectuales procedentes de territorios más meridionales se refugiaron en Zaragoza, que era una zona próspera y relativamente tranquila.

En este contexto, el último de los reyes tuŷibíes, al-Mundhir II, decidió emprender una ambiciosa política de promoción y apoyo de la cultura, en la que jugó un papel importante su visir judío Yequiel b. Iṣḥaq, quien fuera el protector del célebre filósofo Ibn Gabirol. Al-Mundhir II y Yequiel fueron asesinados en 1038 en el transcurso de una intriga palaciega, pero la dinastía que reemplazó a los tuŷibíes, los hūdies, mantuvieron la política de promoción cultural que había instaurado al-Mundhir. Los hūdies también reclutaron a un capaz visir judío, en este caso Abū 'l-Faḍl ibn Ḥasdāy, a quien ya hemos encontrado en la noticia biográfica de Ṣā'īd al-Andalusī sobre al-Kirmānī. En 1066, cuando Ṣā'īd al-Andalusī le conoció, Abū 'l-Faḍl era un joven brillante y prometedor, a quien Ṣā'īd consideró una fuente digna de crédito para recabar información sobre los méritos de sus conciudadanos. En concreto, Abū 'l-Faḍl parece haber conocido bien a al-Kirmānī, introductor de las *Epístolas* en al-Andalus, quizá incluso pudiera haber estudiado con él, dada la diferencia de edad entre ambos. Ṣā'īd al-Andalusī también dedica una entrada en su diccionario biográfico a Abū 'l-Faḍl, de quien habla con gran admiración:

Y, finalmente, entre los jóvenes sabios israelitas de nuestra época hemos de nombrar a Abū 'l-Faḍl Ḥasdāy b. Yūsuf b. Ḥasdāy, que también reside en Zaragoza y pertenece a una ilustre familia de judíos andalusíes descendientes del profeta Mūsa (Moisés) -sobre él sea la paz-. Cultivó las ciencias siguiendo un desarrollo racional y adquirió una gran erudición en todas las ramas del saber. Es un excelente conocedor de la lengua árabe y ha llegado a dominar perfectamente el arte de la poesía y la oratoria (*al-balāga*). Destacó en el campo de la aritmética, la geometría y la astronomía. Comprendió el arte de la música e intentó ponerlo en práctica. Tenía un conocimiento profundo de la lógica y se ejercitó en los campos de la investigación y la

observación. Posteriormente, hizo grandes progresos en las ciencias de la naturaleza, cuyo estudio comenzó por la *Física* de Aristóteles, hasta que llegó a dominarla a fondo, continuándolo con el *Libro del Cielo y la Tierra*. Cuando yo lo dejé, en el año 458/1066, él ya había conseguido comprender sus misterios. Si su vida fuera lo suficientemente larga y él continuara estudiando con este mismo interés, llegaría a conocer todas las cuestiones relacionadas con el arte filosófico (*ṣināʿat al-falsafa*) y a dominar todas las ramas del conocimiento. En estos momentos, Abū l-Faḍl no es más que un joven que aún no ha alcanzado la mayoría de edad, pero Dios altísimo sólo distingue con su favor a quien quiere, pues es todopoderoso.¹⁴⁷

Abū l-Faḍl ibn Ḥasday nació en torno a 1050, probablemente en Zaragoza. Era hijo de Yūsuf (Abū ʿAmr) ibn Ḥasday, de una familia cordobesa bien conocida que huyó de los disturbios desatados en la ciudad de Córdoba en el año 1013 y se estableció en Zaragoza. De su padre Yūsuf ibn Ḥasday sabemos que era poeta. Aunque no produjo mucho, una de sus composiciones alcanzó tremenda fama; una casida escrita en torno a 1045 en honor de su amigo Samuel ibn Nagrella ha-Nagid, conocida como la “casida huérfana” o “única” (*ha-shirah ha-yetomah*).¹⁴⁸ Moshe ibn Ezra habla de él en su *Kitāb al-muḥādara wa'l-mudhākara* (compuesto tras 1138):

Y en el este de al-Andalus en este período estaba el célebre y distinguido Abū ʿAmr ibn Ḥasday, cuyas palabras son escasas, pero espléndidas, como se suele decir: “más vale poco, pero suficiente, que mucho malo”. Compuso la qasida “al-Farīda”, que los judíos llaman “la huérfana” (*yetimah*), dedicada a Rabbenū Shemuel, que en paz descanse. Y éste respondió y le dedicó a su vez elogios, hasta el punto de que el Nagid la puso como modelo de elocuencia en el discurso y de estilo, y Abū ʿAmr es sutil en la poesía de amor, y delicado en la descripción imaginativa, y dentro de algunos de sus versos hay muchos aspectos...¹⁴⁹

147 Ṣāʿid al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones* [*Kitāb Ṭabaqāt al-umam*] Traducción, notas e índices de E. Llaveró Ruiz, Madrid, 2000, pp. 180-181.

148 Esta casida, especialmente interesante por su prelude homoerótico, está recogida en H. Schirmann, *Ha-shirah* (vol. 1, 54), y mereció una respuesta por parte del Nagid. Ambos poemas están traducidos en N. Roth “Satire and Debate in Two Famous Poems from al-Andalus: Love of Boys vs. Girls, the Pen and Other Themes,” *The Maghreb Review* 4 (1979): 105-13. P. Cole también traduce la casida de Yosef ibn Hasdai en su obra *The Dream of the Poem. Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950-1492*, Princeton, 2007, p. 70 ss.

149 *Kitāb al-muḥādara wa'l-mudhākara*, 36r.

Su hijo Abū 'l-Faḍl también es descrito en términos elogiosos por Moshe ibn Ezra:

Era impresionante en el uso de los instrumentos del conocimiento, con perfecto dominio de la Filosofía, destacado en los escritos proféticos y en la oratoria en hebreo y en árabe.¹⁵⁰

El joven y prometedor Abū 'l-Faḍl cumplió las expectativas, desempeñando el oficio de visir durante un largo período, bajo los monarcas hudíes al-Muqtadir (1046-1081), al-Al-Muṭaman (1081-1085) y al-Mustaʿin II (1085-1110). El relevante papel jugado en Zaragoza por estos visires judíos, como Yequiel y Abū 'l-Faḍl, como mecenas o protectores de los intelectuales es posiblemente un factor que explique una de las características de la filosofía zaragozana en este período, que es la participación en ella tanto de judíos como musulmanes. Joaquín Lomba ha señalado la existencia en Zaragoza de una “auténtica escuela filosófica con sus características propias que la distinguían de otras ciudades y centros culturales de al-Andalus.” Indica Lomba, además, que “musulmanes y judíos son los protagonistas de una y la misma escuela de pensamiento.”¹⁵¹ Ya hemos indicado que el cosmopolitismo o ecumenismo era también uno de los rasgos más característicos del grupo que produjo las *Epístolas* en Oriente. Otro rasgo en común entre el grupo de autores de las *Epístolas* y los filósofos zaragozanos de este período es su relación o afiliación con la clase social de los “secretarios” o altos funcionarios de la corte.

Resulta curioso que a pesar de haber tenido una importante posición en la corte de la taifa de Zaragoza y de haber sido una de sus personalidades más señaladas en el ámbito cultural durante al menos 40 años, como atestiguan las referencias en múltiples obras, no

150 *Kitāb al-muhādara wa'l-mudhākara*, 36v.

151 Lomba, *op. cit.*, p. 28-29.

es en absoluto frecuente encontrar el nombre de Abū'l-Faḍl en los estudios sobre la Edad de Oro de las letras judías andalusíes, a diferencia de lo que ocurre con Yequiel, su inmediato predecesor, a quien conocemos a través del testimonio de Gabirol. La razón de este aparente “olvido” de Abū'l-Faḍl en la bibliografía judía es, muy probablemente, su conversión al Islam.

Las fuentes árabes, como Ibn Dihya de Denia,¹⁵² o Ibn Abi Usaybi'a,¹⁵³ indican que el brillante Abū'l-Faḍl se convirtió al Islam. Por el contrario, las fuentes hebreas de los siglos XI y XII, como por ejemplo Moshe ibn Ezra, no mencionan en absoluto su conversión, y más tarde, a finales del siglo XV, Se'adyah ibn Danan la niega categóricamente.¹⁵⁴ Pero su conversión es más que probable, pues habría sido una manera de mantener o mejorar su situación en la corte, y la conversión de un cortesano judío al Islam en esta época no era en absoluto inusual, y contamos con varias fuentes que la documentan. Se conserva una carta de Ibn al-Dabbāgh a Abū'l-Faḍl, según la cual éste se habría convertido al Islam para facilitar su ascenso político, en concreto, parece ser que aspiraba a convertirse en cadí o juez de Zaragoza. Dice Ibn al-Dabbāgh:

Yo te he conocido en una época en la que no rehusabas bromear con los que te gastaban bromas y en la que no te desdeñabas contestar a los que te interpelaban. Hazme saber -podría yo servirte de rescate- lo que te ha sucedido. Quizá hayas visto que la capital carecía de qadī y aspire a desempeñar este empleo. Pues prepárate para ocuparlo y disponte a ejercerlo. Seguramente en un momento debes estar dispuesto a estudiar las sentencias y a ponerte al corriente de la ley musulmana. Admitamos que seas investido de esta autoridad, después de estar bien preparado para ocupar este cargo; ¿qué harás cuando se te interrogue sobre la ley del sábado? Deja, pues, este carácter afectado, vuelve a tu actitud habitual y a tu primera humildad. Finge

152 Ibn Dihya de Denia (Denia 1149-Egipto 1235), poeta, filólogo y experto en *ḥadīth*, gran viajero, autor de *Al-Muṭrib fī ash'ār ahl al-Maghrib*, una antología de los poetas árabes de al-Andalus y el Maghreb, compuesta en Egipto.

153 Ibn Abī Uṣaybi'a (Damasco 1194-Sarkhad 1270), médico y biógrafo, autor de *Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, colección de 380 biografías de médicos de gran valor para la historia de la ciencia árabe.

154 Véase D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086* Princeton, 1985, pp. 211-212.

ignorancia si un ignorante se acerca a ti y haz el imbécil con los tontos, aunque seas inteligente. No te prives del placer del abandono y no persigas los honores de este bajo mundo con esfuerzo continuo. El mundo ¿con qué facilidad vuelve la espalda y nos da la cara y qué semejanza presenta entre su abundancia y su lepra a nuestros ojos!¹⁵⁵

La conversión de la familia al Islam se ve confirmada por los datos aportados por M. Steinschneider,¹⁵⁶ quien informa de la existencia, a comienzos y mediados del siglo XII, de un tal Yūsuf b. Aḥmad (Abū ʿĪsā) ibn Ḥasday, que se trasladó a Egipto, y estuvo al servicio del visir Maʾmūn Abū ʿAbdallāh b. Nūr al-Dawla al-ʿĀmirī (m. 1128), para quien escribió un comentario de las obras de Hipócrates. Fue amigo del filósofo andalusí Ibn Bāyṣā, con quien estuvo en contacto epistolar. El nombre de su padre, Aḥmad, indica que ya era musulmán, pues Aḥmad no es un nombre que se dé entre judíos, y el nombre de su hijo, Jaʿfar, indica que la familia probablemente continuó siendo musulmana.

155 Citado en Lomba, *op. cit.*, p. 168-169, según Ibn Khāqān (m. 1134) en su obra *Qalāʾid al-ʿiqyān*.

156 M. Steinschneider, *Die Arabische Literatur der Juden*, Hildesheim, 1964, pp.148-149.

Capítulo 3: El motivo del microcosmos en la obra de Šelomoh ibn Gabirol

3.1 Detalles biográficos

Šelomoh ben Yehudah ibn Gabirol (Abū Ayyūb Sulaymān ibn Yaḥya ibn ʿĀbīrūl al-Qurṭubī) nació en Málaga, en el seno de una familia de origen cordobés, como nos indica Mošeh ibn Ezra,¹ en torno al año 1022.² Cinco de sus poemas religiosos contienen versos acrósticos en los que el nombre del poeta va seguido del gentilicio “*ha-malaqi*,” “el malagueño.”³ Probablemente la familia escapara de Córdoba, su ciudad de origen, durante los disturbios provocados en 1013 por el ataque y saqueo por parte de los bereberes que tuvo lugar en ese año en el marco de lo que se conoce como la “*fitna berberiyya*.”⁴ A la muerte del poderoso mayordomo califal Almanzor en 1002, se abrió un período de luchas por el poder en Córdoba, en el que los hijos de Almanzor, ‘Abd al-Mālik al-Muẓaffar primero, y después ‘Abd al-Raḥmān, llamado Sanʿūl (“Sanchuelo,” en referencia a su abuelo materno, Sancho Garcés II de Pamplona) detentaron el poder, a pesar de que nominalmente el califa legítimo era Hišām II. En 1009, aprovechando que Sanchuelo se hallaba ausente en una expedición militar contra los cristianos, un levantamiento popular expulsó a Hišām II, y alzó al poder como califa a Muḥammad II al-Mahdi. Los bereberes, expulsados de Córdoba por al-Mahdi, y los fatás eslavos,⁵

1 Mošeh ibn Ezra, *Kitāb al-muḥāḍara wa'l-mudākara*, ed. y trad. M. Abumalham Mas, 1986, 36v.

2 La fecha de su nacimiento puede deducirse de algunas referencias en sus poemas, ver la discusión en A. Sáenz-Badillos, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, El Almendro, Córdoba, 1992, p. 11-12.

3 Véase J. Schirmann, “Salomón ibn Gabirol, su vida y su obra poética,” en *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*, Málaga, 1972, p. 35. Este gentilicio ha sido en ocasiones confundido con “*ha-melek*” (el rey), pareciendo que el autor de los poemas firmaba como el bíblico “rey Salomón.” Véase D. Gonzalo Maeso, “Salomón ibn Gabirol, filósofo y teólogo,” *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*, Málaga, 1972, p. 13.

4 Véase M. Watt, *Historia de la España islámica* Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 92 ss.; “Al-Andalus,” por M. Sánchez, *Cuadernos de Historia* 16, 3 La Alta Edad Media, pp. 37-88, esp. pp. 61 ss.

5 Los fatás configuran un grupo social que ya se había comenzado a formar en época del emirato, y que se consolidó durante el califato en el siglo X: “Los soberanos hubieron de recurrir cada vez con más intensidad a un cuerpo de

desterrados a Levante, pidieron ayuda al rey cristiano Sancho Garcés III de Pamplona. Con esta ayuda, los bereberes depusieron a al-Mahdi, y proclamaron califa a Sulaymān al-Mustaʿin. Poco después, la intervención en favor de al-Mahdi de los condes Ramón Borrell de Barcelona y Ermengol de Urgell le permitieron recuperar el califato, aunque sólo por tres meses, durante 1010. El grupo social de los fatás logró deponer a al-Mahdi y reinstaurar en el califato a Hišām II. Los bereberes derrotados, y Sulaymān al-Mustaʿin con ellos, se refugiaron en Medina Azahara y desde allí sometieron Córdoba a un largo asedio, que culminó con el saqueo a la ciudad que llevaron a cabo después de dos años de resistencia, en 1013. Tras tomar la ciudad, Sulaymān al-Mustaʿin hizo asesinar a Hišām II e inició su segunda etapa como califa, que habría de durar hasta 1016. El literato Ibn Hazm, testigo de los hechos, describe así la situación en Córdoba tras el saqueo:

La ruina lo ha trastocado todo. La prosperidad se ha cambiado en estéril desierto; la sociedad, en soledad espantosa; la belleza, en escombros dispersos; la tranquilidad, en encrucijadas aterradoras. Ahora son asilo de los lobos, juguete de los ogros, diversión de los genios, y escondite de las fieras los parajes que habitaron hombres como leones y vírgenes como estatuas de marfil, cuyas manos derramaban innumerables favores...⁶

En semejante situación, gran parte de la población escapó de la ciudad. Entre ellos parece que se encontraba la familia de Gabirol. En un primer momento, la familia se trasladó a Málaga, donde permaneció sólo unos años. Es muy probable que Gabirol naciera allí, dado que, como hemos mencionado, en ocasiones firmaba como “el

oficiales palatinos fieles a la dinastía y proceder a una progresiva destribalización de los contingentes militares. El reclutamiento de domésticos para cubrir los puestos de una administración cada vez más burocratizada acabó configurando una aristocracia palatina de fatás (esclavos y libertos de origen europeo).” (“Al-Andalus,” por Manuel Sánchez, *Cuadernos de Historia* 16, número 3 La Alta Edad Media, p. 54).

6 Ibn Hazm, trad. de E. García Gómez. Citado en M. Sánchez, “Al-Andalus,” *Cuadernos de Historia* 16, 3 La Alta Edad Media, p. 63.

malagueño.” Una vez más, desconocemos los motivos exactos que ocasionaron la salida de la familia de Málaga, pero una breve descripción de los avatares políticos en esos años nos indica la inestabilidad de la situación. En 1016, el gobernador de Ceuta ‘Alī ibn Ḥammūd al-Nāṣir, perteneciente a una noble familia árabe, emparentada con el Profeta, y establecida desde hacía tiempo en el Magreb, cruzó el estrecho de Gibraltar con un ejército y se hizo con el poder en Algeciras, Málaga, y Almuñécar. En el mismo año de 1016 entró en Córdoba, donde ejecutó al califa Sulaymān al-Musta‘in y se proclamó califa. Su hermano Al-Qāsim le sucedió como califa de Córdoba hasta el 1021, pero no fue capaz de mantener el poder. En Málaga se proclamó califa entonces Yaḥya bin ‘Alī ibn Ḥammūd. Yaḥya recuperó brevemente Córdoba, pero la abandonó porque no le resultaba rentable mantener el poder allí, le resultaba más práctico concentrar sus fuerzas en Málaga, donde los Banū Ḥammūd serán la única taifa andalusí cuyo gobernante lleve el título de califa, al ser descendientes del Profeta.

La familia de Gabirol se instaló en Zaragoza cuando él era todavía joven, puesto que parece haber recibido buena parte de su educación en esta ciudad.⁷ Con la caída del califato de Córdoba, Zaragoza pasó a ser una taifa independiente bajo la casa de los Tuyyibíes durante los años 1018-1038, y posteriormente bajo la casa de los Hudíes, de 1038 a 1110, fecha en que se produce la conquista almorávide. Zaragoza sólo permaneció unos pocos años en manos almorávides, puesto que en 1118 fue tomada por los cristianos. Durante la época de las taifas, Zaragoza fue capital de la Marca Superior (*al-thagr al-a‘lā*), que constaba de las provincias de Zaragoza, Tudela, Huesca, Barbitania y Lérida. Esta época fue de gran esplendor para la región, y la paz y la

7 J.M. Millás Vallicrosa, *Salomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1945, p. 14.

prosperidad económicas atrajeron a un gran número de intelectuales que escapaban de los disturbios provocados por la guerra civil que tenía lugar en Córdoba.

El padre de Gabirol debió morir siendo él aún de corta edad, y su protector y mecenas durante su juventud en Zaragoza fue el visir judío en la corte tuyyibí Yequutiel ibn Ḥassan, al parecer un personaje influyente en la corte del rey Mundhir II, pero de quien únicamente tenemos noticias a través de la obra de Gabirol.⁸ Los reinos de taifas que surgieron tras la caída del califato de Córdoba rivalizaban entre sí por tener una corte brillante, y por ello dedicaron notables esfuerzos a la promoción de la cultura. La taifa de Zaragoza destacó a este respecto, tanto durante el período tuyyibí como durante el posterior período hudí. Tuvieron un gran papel en el ámbito de la promoción de la cultura el último rey tuyyibí al-Mundhir II (m. 1038) y los dos monarcas hudíes al-Muqtadir (1046-1081) y al-Muʿtamin (1081-1085).⁹ En este ambiente de promoción del conocimiento, y bajo la protección de Yequutiel, Gabirol comenzó a componer poemas a los 16 años, según él mismo dice en algunos poemas autobiográficos.

Yequutiel murió asesinado en 1038, en el curso de una intriga palaciega que enfrentó a dos facciones de la familia de los tuyyibíes, y que también se cobró la vida del rey al-Mundhir. Gabirol estuvo muy ligado a Yequutiel, como demuestran los nueve panegíricos que le dedicó,¹⁰ y las tres sentidas elegías que escribió en su memoria.¹¹ Es posible que su orfandad temprana hiciera que se apegase emocionalmente a su protector y mecenas:

Estoy lleno de dolor, sin madre ni padre,

8 J. Lomba Fuentes, *La filosofía judía en Zaragoza* Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1988, p. 91.

9 J. Lomba Fuentes, introducción a *La corrección de los caracteres*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1990, p. 13.

10 Poemas 2, 10, 18, 25, 26, 27, 38, 51 y 79 en la compilación de M. J. Cano, Ibn Gabirol *Poemas*. Vol. 1: Seculares, Granada, 1987.

11 Ibn Gabirol, *Poemas*. Vol. 1: Seculares (ed. y trad. M. J. Cano), Granada, 1987, poemas 183, 192 y 198.

pobre, solitario y necesitado.
Me he visto separado de mi hermano, sin más
compañero que mis pensamientos.¹²

Otro aspecto de su vida que se refleja en sus poemas es el sufrimiento, al parecer causado por alguna enfermedad que padeció desde su juventud; aunque algunos investigadores tienden a interpretar estos poemas como reflejo de un sufrimiento espiritual, más que como una enfermedad física.¹³

Aprisionan mis piernas unas llagas
que en mi cuerpo producen exterminio y venganza.¹⁴

Parece que todas estas desgracias, unidas a un temperamento fuerte, hicieron de Gabirol un tipo de carácter difícil, por decirlo suavemente. En palabras del biógrafo Mošeh ibn Ezra:

Aunque era filósofo por naturaleza y conocimientos, su alma colérica tenía sobre su inteligencia un dominio invencible. Su genio indómito le llevó a injuriar a los grandes y a llenarlos de ofensas, sin excusarles sus defectos.¹⁵

En cualquier caso, tras la muerte de Yequiel la relación del joven y temperamental poeta con la comunidad judía de Zaragoza empeoró de manera notable, desembocando en su exilio de la ciudad, al parecer en torno al año 1045. Los motivos específicos de su enfrentamiento con la comunidad no se conocen, aunque, como sostendremos más adelante, es posible hacerse una idea aproximada del tipo de acusación que la comunidad pudiera haber levantado contra él, gracias a algunos pasajes en su obra ética, y a algunos poemas, como el que comienza diciendo: “mi garganta está

12 Ibn Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 122.

13 Ver la discusión en Sáenz-Badillos, *El alma lastimada*, p. 18.

14 Ibn Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 14.

15 Mošeh ibn Ezra, *Kitāb al-muḥāḍara wa'l-muḍākara*, ed. cit., 38.

ronca de gritar, mi lengua se ha pegado al paladar.”¹⁶ En este poema muestra su amargura por la falta de consideración que recibe por parte de sus conciudadanos, a los que insulta sin piedad, y se consuela con su dedicación a la filosofía. A pesar de su juventud, en este momento, cuando contaba con 24 años, parece haber compuesto ya no sólo gran cantidad de poemas, sino también sus principales obras de carácter filosófico y ético, *La fuente de la vida* (*Yanbūr 'l-ḥayā*) y *La corrección de los caracteres* (*Kitāb iṣlāḥ al-akhlāq*).¹⁷

Es probable que al salir de Zaragoza contara con el apoyo de Samuel ibn Nagrella conocido como “*ha-Nagid*,” poderoso visir y poeta en la corte del rey zirí granadino Bādīs ibn Ḥabus, para establecerse en Granada bajo su protección. Siendo su familia originaria de Córdoba, al igual que los Ibn Nagrella, es posible que hubieran estado relacionadas desde época anterior. A Samuel ha-Nagid dedicó trece poemas, aunque las relaciones de Gabirol con Samuel ha-Nagid no fueron fáciles, y estuvieron distanciados durante algún tiempo debido a un poema un tanto ofensivo de Gabirol en el que comparaba los versos de Samuel con la nieve de Sierra Nevada, por su frialdad.¹⁸

Tenemos pocas noticias de Gabirol tras su salida de Zaragoza. Aunque manifiesta en un poema sus deseos de abandonar Sefarad y emigrar a Palestina, no parece probable que llegase a hacer tal cosa.¹⁹ Sobre la fecha y el lugar de su muerte tenemos informaciones contradictorias, que la sitúan entre los años 1040 y 1070. La fuente más

16 Ibn Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 122.

17 El propio Gabirol fecha esta obra en la introducción en el año 828 de la era alejandrina, que corresponde al año 1068, pero es probable que esta fecha sea incorrecta debido a un error del copista. Steinschneider se inclina por fecharlo en 1045, fecha que aparece en las fuentes hebreas más antiguas y en algunos de los manuscritos hebreos (M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 381, nota 94).

18 Los poemas que dedicó a Samuel ibn Nagrella llevan los números 1, 4, 39, 46, 49, 57, 69, 70, 71, 73, 74, 105 y 262 en edición citada. El último de ellos es el que compara las palabras de Samuel con la nieve de Sierra Nevada, por su frialdad.

19 “Deja a tu espalda Sefarad y no te detengas / hasta que pises Tso'an, Babel y el País Hermoso,” Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 118.

temprana sobre la fecha de su fallecimiento es *Ṭabaqāt al-umam* (1068) de Abū 'l-Qāsim ibn Ṣā'id de Toledo (1029-1070), contemporáneo suyo. Según Ṣā'id, Gabirol “murió en edad temprana, cumplidos los treinta, poco antes del 450 de la hégira [1056-1057].”

El testimonio de Mošeh ibn Ezra (1055/1060- después de 1138) en su *Kitāb al-muḥāḍara wa'l-mudhākara* ofrece una fecha anterior:

Marchó también a la presencia de Dios este joven -bendita sea su memoria- al comienzo del año 800 [4.800 del calendario judío, que equivale al 1040 c.e.] en Valencia y en ella está su tumba. Tenía recién cumplidos los treinta años.²⁰

Cronistas hebreos del siglo XV, como Abraham de Tortutiel, Yosef ibn Ṣaddiq, o Abraham Zacuto citan como el año de su muerte el 1070, y esta fecha puede encontrar apoyo en determinada interpretación de algunas alusiones que se encuentran en sus poemas a los “mil años de exilio,” que computados a partir de la fecha de la destrucción del segundo templo, dan el resultado de 1070, o a los 461 años de dominio de “Ismael,” el Islam, que en el calendario musulmán equivale al 1069.²¹

La divergencia de opiniones se mantiene en los investigadores actuales. Carlos del Valle estima que Gabirol estaba vivo en 1070: “Gabirol, pues, vivía en torno al año 1070, con unos cincuenta años al menos y no hay testimonio alguno (fuera de los cronistas tardíos) de que falleciera en aquella época.”²² Por otra parte, Ángel Sáenz-Badillos se inclina por una fecha más temprana: “Algunas crónicas de siglos posteriores retrasan la fecha de su muerte, seguramente sin mucho fundamento, hasta 1070. Puede tener bastante fuerza el argumento elaborado por algunos especialistas de que no se encuentra en su “*Diwān*” ninguna elegía con ocasión de la muerte de Samuel ha-Nagid, acaecida en

20 Mošeh ibn Ezra, *Kitāb al-muḥāḍara wa'l-mudhākara*, ed. cit., 38.

21 A este respecto ver la discusión en la introducción de C. del Valle a Shelomó ibn Gabirol, *La fuente de la vida* Riopiedras, Barcelona, 1987, pp. 21 ss.

22 *Ibid.*, p. 23.

1056, lo que, a la vista de las estrechas relaciones que hubo entre ellos, resultaría extraño en caso de haber seguido vivo Gabirol en esa fecha.”²³

Frederick Bargebuhr ha sostenido que Gabirol estaba vivo entre 1060-1065, que fue cuando se construyó la fuente del patio de los leones de la Alhambra,²⁴ que según él es la fuente descrita en el siguiente poema de Gabirol, dedicado a la alabanza de Yūsuf, el hijo de Samuel ha-Nagid, y en el que describe con detalle su palacio:

Hay un estanque rebosante, parecido al mar de Salomón,
aunque no descansa sobre toros;
la postura de los leones en su orilla
es como la de los cachorros que rugen a la presa,
derramando sus entrañas cual manantiales,
vertiendo aguas por sus bocas como ríos;
y ciervas plantadas junto a los canales,
huecas para que puedan correr las aguas,
para regar las aguas de los parterres;
en el césped brotan aguas puras,
con las que se riega el huerto de mirtos:
ramas frescas que se van extendiendo (...) ²⁵

Granada nació como una pequeña fortaleza de montaña en época del califato de Córdoba, pero no se convirtió en una población importante hasta que la dinastía bereber de los ziríes estableció la taifa de Granada en 1013, tras la desintegración del califato cordobés. Los ziríes gobernaron Granada hasta la conquista almorávide en 1090. El tercero de los reyes ziríes, Bādīs, tuvo a su servicio a los importantes visires judíos Samuel ha-Nagid y a su hijo Yūsuf, emigrados de Córdoba en el año 1012. La familia de Samuel ha-Nagid trajo la sofisticación y distinción cultural típicamente cordobesas a la taifa de los bereberes, en principio no tan refinados, que acababan de establecerse en

23 Sáenz-Badillos, *El alma lastimada*, p. 19.

24 F. Bargebuhr, *The Alhambra. A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, 1968; y “The Alhambra Palace of the Eleventh Century,” en *JWCI* (1954).

25 Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 44.

Granada. El palacio de Samuel ha-Nagid, según las descripciones, contaba con jardines magníficos. Su hijo Yūsuf también destacó por su interés en la arquitectura y el diseño de jardines, y entre la muerte de su padre en 1056 y la suya propia en 1066, Yūsuf ordenó construir un palacio esplendido, en cuyo jardín supuestamente estaría la fuente de los leones descrita por Gabirol.

Bargebuhr ha sostenido que estos mismos leones son los que hoy en día se hallan en el palacio de la Alhambra, sujetando una taza central con inscripciones que datan del siglo XIV, puesto que mencionan al rey nazirí Muhammad V. Pero como indica D. Fairchild Ruggles, la identificación de los leones del poema de Gabirol con los del patio de los leones de la Alhambra es cuanto menos dudosa, debido a la gran distancia que media entre Gabirol, que vivió en el siglo XI, y las inscripciones en la taza de la fuente, que datan del siglo XIV.²⁶ Es decir, que el argumento basado en la fuente de los leones no parece ser muy sólido.

Existe también la leyenda de que Gabirol murió asesinado por un musulmán que envidiaba su talento para la poesía, quien lo enterró junto a una higuera que comenzó a dar frutos tan dulces que llamó la atención del rey. El rey ordenó investigar la causa de la extraordinaria producción de la higuera, y así se descubrió el asesinato (*Sefer šalšelet ha-qabbalah*, de Gedaliah ibn Yahya, siglo XVI). Esta leyenda es tardía, y no parece tener fundamento histórico.

3.2 Obras de Gabirol

Las obras de Gabirol son las siguientes:

-Diwan poético de más de 600 poemas, entre religiosos y seculares. Destacan sus

²⁶ Véase la discusión en D. Fairchild Ruggles, *Gardens, Landscape and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Pennsylvania State University Press, 2000, pp. 163-167.

Admoniciones (Azharot, versificación de los 613 preceptos del judaísmo), su *Collar* (‘*Anaq*, poema gramatical, que sólo se conserva en parte)²⁷ y la *Corona Real* (*Keter Malkut*, poema filosófico-penitencial).²⁸ Este último poema consta de 40 cantos, y se puede dividir en tres grandes bloques: el primero, dedicado a los atributos divinos, el segundo a una descripción del cosmos, que parte de los elementos del mundo sublunar y procede después en orden ascendente, y el tercero al camino de ascenso del alma del hombre hacia Dios, por medio del arrepentimiento. Esta última parte hace el poema especialmente adecuado para la liturgia del Día de la Expiación, y en efecto, en el rito sefardí este poema se recita la noche anterior a dicha fecha.

-*La fuente de la vida* (*Yanbū‘ l-ḥayāh*).²⁹ Esta obra fue compuesta en árabe, al parecer antes de la salida de Zaragoza de Gabirol, pero sólo se ha conservado en la versión latina de Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, realizada en torno al 1150 bajo el título de *Fons vitae*,³⁰ y en una recensión hebrea llevada a cabo por Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera en el siglo XIII bajo el título *Meqor ḥayyim*.³¹ Tradicionalmente se consideraba obra de un autor cristiano, por lo demás desconocido, de nombre “Avicebrón.” No se identificó al Avicebrón latino con el poeta judío Gabirol hasta que en 1846 Solomon Munk cotejó el texto con la recensión de Falaquera. Posteriormente se han descubierto algunos fragmentos del original árabe en pasajes citados dentro de la obra de Moseh ibn Ezra *El arriate florido* (*Maqālat al-ḥadīqa*, conocida en hebreo como

27 Véase el estudio crítico y la traducción a cargo de Á. Sáenz-Badillos, “El ‘*Anaq*, poema lingüístico de Selomoh ibn Gabirol,” *MEA* 27 (1980): 5-29.

28 Véase la traducción castellana de J. Millás Vallicrosa en su obra *La poesía sagrada hebraico española*, Madrid, 1940.

29 Véase la traducción castellana de F. de Castro, Madrid, 1901 (revisada por C. del Valle, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1987).

30 Avencebrolis (Ibn Gebirol), *Fons vitae*; ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; primum edidit Clemens Baeumker, Münster, 1995.

31 El texto hebreo del resumen de Falaquera, junto a la traducción francesa, se encuentran en la obra de S. Munk *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859.

‘Arugat ha-bosem).³²

-*La corrección de los caracteres (Kitāb iṣlāḥ al-aḳlāq)*. Obra compuesta originariamente en árabe, y al parecer también antes de la salida de Zaragoza de Gabirol. Alcanzó mayor difusión en su versión hebrea, titulada *Sefer tiqqun middot ha-nefeš*, realizada por Yehudah ibn Tibbon en 1167.

-*Selección de perlas (Muḳtār al-ḡawāhir)*.³³ La atribución a Gabirol de esta obra ha sido cuestionada, pues fue atribuida durante mucho tiempo a Yedayah ha-Penini. Alexander Marx demostró la autoría de Gabirol en 1927.³⁴ Fue traducida al hebreo también por Yehudah Ibn Tibbon, con el título *Mibḥar ha-peninim*. Del original árabe sólo se conservan dos folios, publicados por M. N. Solokov en 1929. Esta obra es una recopilación de 652 máximas y proverbios morales de muy variada procedencia: latinas, griegas, árabes y hebreas. Parece ser una obra inspirada en las *Sentencias de los filósofos (Kitāb adāb al-falāsifa)* que el cristiano Ḥunayn ibn Ishāq (809-873) había compuesto en árabe y que, refundidas por el médico egipcio Mubassir ibn Fātik, alcanzaron gran difusión por todo el ámbito musulmán, siendo traducidas al castellano en torno al 1048-1049 con el título de *Bocados de oro*, y fueron incorporados al *Libro de los buenos proverbios*.³⁵ Como indica Fernando Díaz Esteban:

Esta obra [*Kitāb adāb al-falāsifa*], que ya había servido de modelo al judío Rabbi Nissim de Qayrawán, inspiró igualmente a Salomón ibn Gabirol, que compuso en lengua árabe una “Selección de perlas,” conjunto de refranes, apotegmas, sentencias, dichos y proverbios sacados de los centones árabes; el original árabe de Gabirol nos ha llegado incompleto, pero se ha conservado

32 S. Pines “Sefer ‘arugat ha-bosem: ha-qeṭa‘im mi-toḳ sefer meqor ḥayyim,” *Tarbiz* 27 (1958): 218-233; P. Fenton “Gleanings from Mošeh ibn Ezra’s Maqalat al-Hadiqa,” *Sefarad* 36 (1976): 285-298.

33 Véase la traducción castellana de Gonzalo Maeso, *La fuente de la vida*, Barcelona, 1977.

34 A. Marx, “Gabirol’s Authorship of Choice of Pearls, the Two Versions of Josef Kimhi’s Sekel ha-qodesh,” *HUCA* 4 (1927). Ver también N. Baron (Brown), “Studies in Mibhar ha-peninim of R. Shelomo ben Gabirol,” *Tarbiz* 19 (1947): 45-52.

35 Ver C. Alvar, *Diccionario filológico de literatura medieval española*, Castalia, Madrid, 2002, p. 796.

íntegra la traducción hebrea hecha por Judah ibn Tibbón, sin contar las dos de Qimhi.³⁶

Fue traducida al hebreo por Alharizi con el título de *Musre ha-filosofim*. En opinión de Stephen Wise, Gabirol compuso esta obra durante su juventud, y para su uso personal.³⁷

-Comentarios bíblicos. No se conservan más que algunos fragmentos, preservados en citas insertas en los comentarios a la Biblia de otros autores, como por ejemplo Abraham ibn Ezra o Yosef Qimhi.

3.3 El enfrentamiento con la comunidad judía de Zaragoza y la doctrina del microcosmos en *La corrección de los caracteres*

Las relaciones de Gabirol con la comunidad judía de Zaragoza, que según parece comenzaron a enfriarse a partir de la muerte de su protector Yequiel en 1039, alcanzaron el punto de máxima fricción en 1045, cuando el poeta se vio obligado a exiliarse de la ciudad. Como ya hemos mencionado, en el momento de su salida de Zaragoza Gabirol parece haber escrito ya sus principales obras sobre filosofía y ética, en las que encontramos su elaboración del motivo del microcosmos. Consideraremos aquí la posibilidad de que el enfrentamiento de Gabirol con la comunidad judía de Zaragoza que le llevó a exiliarse de la ciudad hubiera estado relacionado con su adopción de la doctrina del microcosmos. Bargebuhr planteó esta hipótesis hace algún tiempo. Aquí añadiremos

36 F. Díaz Esteban, "La cultura arabigoandaluza en Salomón ibn Gabirol," *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*, Málaga, 1972, p. 29.

37 Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. de Stephen Wise, que incluye el original árabe, AMS Press, New York, 1966, p. 108.

en su apoyo algunos argumentos que no han sido considerados hasta ahora, que explicaremos más adelante.³⁸

La doctrina del microcosmos está presente en la obra filosófica de Gabirol, tanto en *La fuente de la vida* como en *La corrección de los caracteres*. En esta sección nos ocuparemos principalmente de su obra ética, *La corrección de los caracteres*, puesto que de su análisis se desprenden datos que pueden arrojar luz sobre las condiciones en que se produjo su salida de Zaragoza, ya que esta obra fue escrita en 1045, poco antes de que Gabirol dejara la ciudad. El texto, que se conserva en un único manuscrito árabe escrito en caracteres hebreos, datado a finales del siglo XIV,³⁹ lleva el siguiente encabezamiento:

Este libro de la corrección de los caracteres, según la opinión de los más ilustres sabios antiguos, ha sido compuesto por el docto, virtuoso y sabio Sulaymān ibn ʿYabīrūl, el israelita, el filósofo, Dios santifique su espíritu. Lo compuso en la ciudad de Zaragoza en el mes de Nissan del año 1428 de la era alejandrina.⁴⁰

Esta fecha, el año 1428 de la era alejandrina, correspondería al año 1117 d.C., fecha que no puede ser correcta, pues sabemos que Gabirol nació en 1021. Como indica Joaquín Lomba, todos los investigadores (Munk, Wise, Steinschneider, Neubauer) concuerdan en que probablemente nos encontramos frente a un error del copista.⁴¹ Tanto Steinschneider como Lomba sostienen que la fecha correcta es la de 1045, fecha que aparece en las fuentes hebreas más antiguas y en algunos de los manuscritos hebreos.⁴²

En mi opinión, la fecha propuesta por Steinschneider y Lomba es la más verosímil, pues

38 F. Bargebuhr, *Salomo ibn Gabirol. Ostwestliches Dichtertum*, Wiesbaden 1976, pp. 62-63

39 Oxford, Bodleiana, mss 1422,2.

40 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. cit., p. 29 texto inglés, 59b texto árabe.

41 Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, trad. de J. Lomba, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1990, p. 59, nota 21.

42 M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen* p. 381, nota 94. Stephen Wise en su introducción a la edición y traducción inglesa de la obra da las posibles fechas de 1045 y 1048.

los comentarios que hace el propio Gabirol en la introducción se adecuan perfectamente a ella.

El paralelismo entre el mundo y el hombre es el postulado sobre el que se fundamenta todo el tratado. La ética requiere del hombre el autoconocimiento, pues uno sólo puede corregir su carácter y sus inclinaciones si las conoce previamente. Las inclinaciones de cada uno son diferentes, atendiendo a la diferente composición física de su cuerpo. Dice Gabirol:

Dios, honrado y ensalzado sea, creó la totalidad del **microcosmos** (*‘ālam saghīr*) basándose en los cuatro elementos: puso en el hombre la sangre, correspondiendo al aire, la (bilis) amarilla, al fuego, la (bilis) negra, correspondiendo a la tierra y la flema, correspondiendo al agua.⁴³

Un individuo en quien predominen la bilis amarilla y la sangre tendrá un temperamento colérico, mientras que un individuo en quien predomine la flema y la bilis negra tendrá un temperamento melancólico, etc. Por eso, la corrección de los caracteres ha de ser ajustada caso a caso, personalizada, porque en la composición de cada individuo particular los elementos se encuentran en diferente proporción. Cada individuo es responsable de conocerse a sí mismo, para poder corregir su carácter. La correspondencia básica entre los diferentes humores que componen el cuerpo humano y los cuatro elementos que encontramos en la naturaleza es la misma que encontramos ya desde la filosofía griega. Pero los paralelismos detallados que aparecen en Abot de Rabbí Natán y en las fuentes persas, y que son recogidos por las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, no se encuentran en la obra de Gabirol.

La introducción a *La corrección de los caracteres* nos muestra a un Gabirol muy diferente del arrogante y soberbio autor de poemas como el siguiente:

43 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. cit., p. 32 texto inglés, 61b texto árabe.

Que pretender llegar a mi grandeza
es querer remontar hasta las nubes
con solo una escalera.
En verdad, son las Pléyades y el Carro
sandalia de mi pie; de mi calzado,
Orión es la correa.⁴⁴

Aquí, por el contrario, aparece mostrando una actitud humilde, reconociendo sus propias limitaciones:

A pesar de que nuestra explicación no llega a ser totalmente clara, los buenos entendedores se contentarán con indicios y alusiones. No se ha de culpar a quien expone una fracción de la verdad por no haberla expuesto por completo. Quizá el lector aceptará excusarme por no haber logrado compilar todas las pruebas metafísicas y lógicas y las referencias bíblicas para todo lo que llevo dicho, dado que la capacidad humana es débil, especialmente en el caso de un hombre como yo, que siempre está terriblemente atormentado y que sólo a duras penas puede llevar a cabo sus propósitos.⁴⁵

En la misma línea, pero con un tono decididamente socrático, también dice más adelante:

No pretendo, Dios no lo quiera, detentar la superioridad en ninguna disciplina científica. Ciertamente el fruto que he recogido de la sabiduría es el conocimiento de que yo no soy sabio.⁴⁶

Junto a estas consideraciones, más personales, sobre sus propias limitaciones, Gabirol ofrece otra razón, más mundana y de mayor peso, para explicar por qué no ha podido incluir todas las referencias necesarias en su obra, y esta razón es la siguiente:

La razón más evidente para excusarme por no haber tratado exhaustivamente el asunto que me propuse, y la razón más segura para no culparme por no haberlo completado hasta sus últimas consecuencias, es que en el presente vivimos entre maldad y desgracias, en una sucesión ininterrumpida de circunstancias inquietantes; pero no me quejo por ello. A pesar de todo, no dejo de alabar a nuestro Creador, exaltado sea, por la gracia que nos ha

44 Ibn Gabirol, *Poemas*, ed. cit., p. 71.

45 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. cit., p. 38-39 texto inglés, 65a texto árabe.

46 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. cit., p. 51 texto inglés, 73b texto árabe.

concedido, y por haber iluminado nuestro entendimiento y nuestro juicio, haciéndonos capaces de encontrar la manera de comprender, al menos en parte, las ciencias.⁴⁷

Ciertamente, esta descripción de una época en la que las desgracias se suceden sin fin es apropiada para describir este momento en la vida de Gabirol: su mecenas había sido asesinado, sus padres habían muerto, y sus conciudadanos no le tenían en gran estima, por lo que parece. Según dice en el poema que compuso a su salida de Zaragoza:

Considerado como advenedizo y residente,
morando como viven las avestruces,
entre perversos y locos
aunque su corazón sea el del sabio.
Uno te da de beber veneno de serpientes,
otro te abre la cabeza y te la rompe,
pone su asechanza en su interior
y te dice: Por favor, señor.
Un pueblo cuyos padres me resultan odiosos
para ser perros de mi ganado.
No se enrojecen sus rostros
a no ser que se los tiña con púrpura.
Son como gigantes a sus ojos,
como langostas a los míos.⁴⁸

Acerca de los motivos más concretos de su enfrentamiento con la comunidad encontramos pistas en la introducción a *La corrección de los caracteres*, en la que Gabirol incluye un pasaje apologético en el que se queja del clamor que se ha levantado en su contra, y dice claramente que ha sido acusado injustamente. Este pasaje irrumpe airadamente el curso, hasta ese momento sosegado, de la exposición:

Pedimos a Dios que ponga fin al clamor de aquellos que basándose en la fuerza de su conocimiento discuten con nosotros, y que silencie las bocas de aquellos que pelean contra nosotros en su desvarío. No tengo ninguna razón para confiar en que su envidia no les lleve a intentar humillarnos; pero a pesar de ello no me disuadirá su provocación, ni desmayaré ante su

47 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. cit., p. 51 texto inglés, 73b texto árabe.

48 Ibn Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 122, líneas 19-25.

brutalidad. Con el Señor como porción me basta, y en Él confío, pues Él es un escudo para los que se refugian en Él, la mejor protección para los que buscan su ayuda, como está escrito “Bueno es Yahveh para el que en él espera” (Lam. 3:25). Ciertamente, **soy inocente de aquello de que me acusan** cuando hablan con tanta arrogancia. Soy demasiado piadoso como para ser víctima de su orgullo, aunque ellos ocupen las posiciones más elevadas, pues no hay iniquidad en mi mano. Por eso, soportaré sus ataques. Lo que sí diré es que “me acusan cuando yo el bien busco” (Sal. 38:21). Bien sabe Dios que **no he incluido en mi obra nada que no sean mis propios pensamientos y escritos, y que no me he ocupado con nada aparte de mis propias ideas**. A los que tienen un alma superior y aspiraciones elevadas, su fuerte afecto por nuestro discurso les indicará lo que tenemos en mente, y si también ellos reparan en algunos errores en su curso, comprenderán que mi excusa es clara y evidente, puesto que en su mayor parte mi discurso tiene buen sentido.⁴⁹

De este pasaje se deduce que Gabirol fue objeto de una acusación que parece bastante concreta, pues dice “soy inocente de aquello de que me acusan,” lo que parece referirse a una acusación específica. También queda claro a partir de este texto que sus acusadores pertenecen al estrato social más elevado de la ciudad.

La acusación parece estar relacionada con lo que nosotros entenderíamos por plagio (“no he incluido en mi obra nada más que mis propios pensamientos y escritos, y no me he ocupado de nada que no fueran mis propias ideas.”) De todas formas, esto resulta un tanto extraño en boca de un autor medieval, puesto que el concepto de plagio tal como lo entendemos hoy día tiene poco sentido en el contexto medieval.

En mi opinión, hemos de relacionar esta acusación con otra idea que aparece en la introducción a *La corrección de los caracteres*, así como en otra obra de Gabirol, *La selección de perlas*,⁵⁰ pero que tampoco es exclusiva de Gabirol: la idea de que hay que aceptar la sabiduría, proceda de donde proceda. Esta idea, que proviene de la filosofía

49 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, pp. 42-43 texto inglés, 68a-b texto árabe.

50 Ibn Gabirol, *Selección de perlas*, trad. D. Gonzalo Maeso, Ameller, Barcelona, 1977, p. 51, § 64: “No repares en aceptar la verdad, de dondequiera que venga, incluso de un inferior.”

clásica, está en cierto modo presente incluso en el Talmud, donde se dice que “el que pronuncia una palabra de sabiduría, incluso si es un gentil, ha de ser llamado sabio.”⁵¹

Varios autores árabes y judíos se hicieron eco de ella.⁵² Así, dice Gabirol:

Después de haber aducido los versículos bíblicos, no veo ningún inconveniente en citar también brevemente algunos dichos de los sabios, y a éstos seguirán también como ilustración algunos versos del metro “*rayāz*” de los literatos, y algunos versos de los poetas, y ciertas anécdotas que se me han ocurrido.⁵³

Este punto, su apertura a la sabiduría sin tomar en cuenta su procedencia, se refuerza con la lectura de algunos versos del poema que compuso a su salida de Zaragoza. En él dice de sus conciudadanos:

Cuando tomo la palabra, se querellan
 conmigo como con un griego:
Habla la lengua del pueblo y te escucharemos,
 pues esta es la lengua askelonita.⁵⁴

Hasta aquí tenemos que Gabirol fue objeto de una acusación específica por parte de las altas esferas de la comunidad judía de Zaragoza (posiblemente, las autoridades rabínicas), y que esta acusación podría estar relacionada con la aceptación por parte de Gabirol de doctrinas procedentes de sabios no judíos (en el poema se hace referencia a que se dirigen a él como si fuera “un griego,” y le acusan de hablar la lengua de

51 TB Megilla 16a.

52 Parece que la primera formulación de esta máxima, “hay que aceptar la sabiduría, sea cual sea su procedencia,” se halla en una obra de Aristóteles, el *Protréptico* o exhortación a la filosofía, que no se ha conservado más que en citas reproducidas por otros autores (por ejemplo, en el *Hortensio* de Cicerón, donde se encuentra nuestra máxima, y de quien la tomó Agustín, quien la reproduce en sus *Confesiones*. Esta sentencia fue retomada por los árabes, pues la encontramos en la *Metafísica* de Al-Kindi (“el conocimiento ennoblece, sea cual sea su procedencia,” traducción inglesa de A. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, SUNY Press, Albany, 1974, p. 58), y su espíritu es, desde luego, el mismo que domina en el ecumenismo religioso de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*. Entre los filósofos judíos en al-Andalus, Bahya ibn Paquda hace referencia a la cita talmúdica que hemos mencionado, así como Maimónides, en sus *Ocho capítulos*, en la introducción al tratado “Avot,” de su *Comentario a la Mishnah*. Allí dice expresamente que “uno ha de aceptar la verdad, sea cual sea la fuente de la que proceda.”

53 Ibn Gabirol, *The Improvements of the Moral Qualities*, p. 50 texto inglés, 73a texto árabe.

54 Ibn Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 122, líneas 26-27.

Ashkelón).

Aquí quisiera plantear la hipótesis de que el contexto en el que se encuentra el pasaje apologético arriba citado pudiera esclarece en cierta medida el posible contenido de la acusación. El pasaje se encuentra inserto en el texto en el momento en que Gabirol acaba de introducir un diagrama, una figura en la que se explican, de manera gráfica, las correspondencias entre los cuatro elementos en la naturaleza, los cuatro humores en el cuerpo humano, y los diferentes vicios y virtudes humanos, es decir, una representación gráfica del postulado microcósmico en el que se basa todo el libro.

El hecho de que la prosa de Gabirol se torne polémica precisamente en este punto es un indicio, a mi modo de ver, de que las acusaciones tienen que ver con su adopción de doctrinas que están relacionadas con la representación microcósmica, de procedencia “extranjera,” no judía (es decir, tomadas de la recepción árabe de la tradición filosófica griega). El motivo que me lleva a relacionar las acusaciones contra Gabirol con la doctrina del microcosmos es el contexto, el preciso lugar en su texto en el que emerge su autodefensa, al modo de una “irrupción volcánica,” tomando prestado el término que Gilles Deleuze aplica a la prosa de Spinoza en sus escolios y apéndices, en los que salen a la superficie los elementos afectivos que en la prosa filosófica conceptual se ven relegados.⁵⁵

Justo a continuación del pasaje “volcánico” en el que Gabirol plasma su ira, en los manuscritos de *La corrección de los caracteres* encontramos un diagrama, introducido del siguiente modo: “ésta es la descripción del primer diagrama (en árabe, “šakl”, que significa “figura”, “imagen”) que contiene los elementos y las cualidades naturales.”⁵⁶

55 G. Deleuze, *Spinoza philosophie pratique* Minuit, Paris, 1981, pp. 42-43.

56 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, p. 43 texto inglés, 68b texto árabe.

Parece que al hacer esto, Gabirol desafió el tabú de representación iconográfica dominante en el Islam y el judaísmo, y se vio acusado de impiedad, de practicar la magia, y cosas similares. A pesar de que el diagrama que presenta Gabirol no refleja la figura humana de manera evidente, es fácil intuirlo, como podemos ver al comparar las imágenes siguientes:

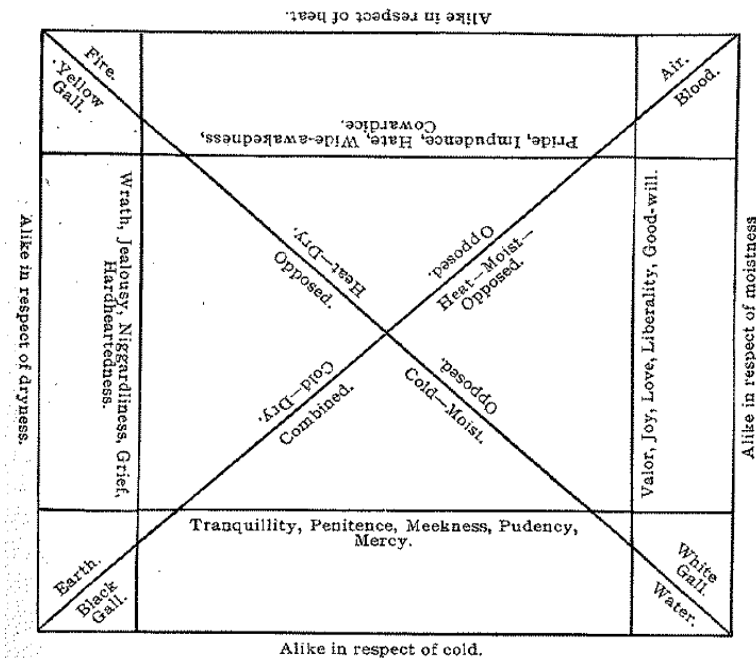


Figura 5

En la figura siguiente vemos cómo la forma del hombre se superpone fácilmente a esta representación esquemática. La figura humana aparece rodeada de los signos del zodiaco, ubicados según su correspondencia con los cuatro humores corporales, los cuatro elementos y sus cualidades.

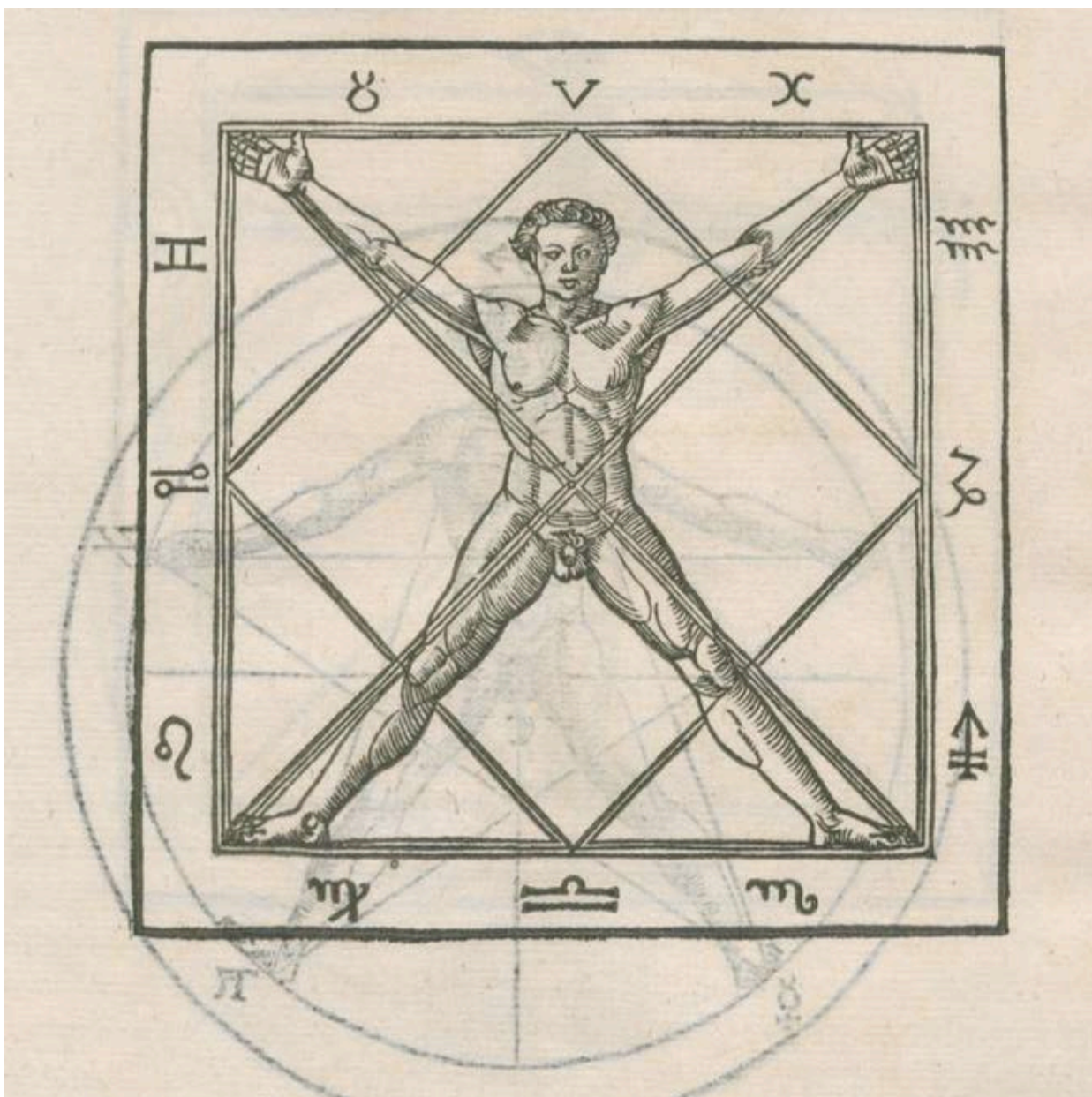


Figura 6

El poema que Gabirol escribió a su salida de Zaragoza apoya esta interpretación, cuando dice:

La ciencia de Dios consideran
como cosa de magos y adivinos.⁵⁷

⁵⁷ Ibn Gabirol, *Poemas*, ed. cit., poema 122, línea 34.

Otro elemento que podríamos caracterizar de “irrupción volcánica” en la escritura de Gabirol, y que puede contribuir a entender la naturaleza del conflicto de Gabirol con la comunidad judía de Zaragoza, es el cambio de persona verbal en su prosa. En ocasiones escribe en tercera persona impersonal, pero también utiliza la primera persona, singular y plural. En algunos pasajes, el cambio de persona verbal pudiera indicar una implicación emocional más directa del autor. Por ejemplo, en su discusión sobre el orgullo, Gabirol dice:

he sido testigo presencial (*šāhadtu*) de cómo muchos hombres ilustres ejercitan sin necesidad este rasgo, prefiriéndolo sobre sus otros caracteres. Más aún, incluso lo profesan y se entregan a él las gentes del pueblo, cuando no parece oportuno el que lo practiquen en sus [diversas] circunstancias, y ello, de tal modo, que [este carácter] llega a ser en ellos algo que domina su naturaleza.⁵⁸

A continuación, el texto cambia a primera personal plural (“cuando percibimos esta cualidad”), y después a tercera personal impersonal (“es preciso recordar”).

Coincido, pues, con Frederick Bargebuhr cuando sostiene que probablemente Gabirol fue acusado de haber construido algún tipo de modelo anatómico, o de representación figurativa del hombre como microcosmos, pero difiero de su manera de fundamentar esta hipótesis, que reproduzco a continuación:

Es probable que Gabirol no recibiera genuina protección frente al oscurantismo de sus correligionarios zaragozanos y, según me parece, es creíble, o al menos, ha sido tradicionalmente transmitido, lo que no deja de ser significativo, que éstos “le denunciaron ante las autoridades (islámicas) por poseer un golem.” En la investigación policial posterior se descubrió que se trataba de una ligera construcción de madera desmontable, al parecer, de un modelo anatómico o de un microcosmos. En esto, la acusación y la investigación no coinciden. El hecho de que haya acusaciones semejantes de posesión de un golem acerca de otros personajes no invalida éste, en mi

58 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, p. 55 texto inglés, 75a texto árabe.

opinión. Tanto si se trataba, de hecho, de un golem, o de cualquier otro pretexto absurdo para dar pie a la persecución, sucesos conocidos en Zaragoza hacen que resulte creíble que se diera una difamación salvaje, a nivel popular. Si se había “puesto cruz y raya” al poeta, hacía falta culpar a algo más palpable que los libros. La leyenda únicamente nos informa, al parecer, del estallido de una plaga, y con ella, quizá, del odio más duro de sus conciudadanos. Lo que no registra es la miseria y la amargura del poeta frente a este rechazo por parte de los suyos.⁵⁹

Bargebuhr se apoya en una leyenda recogida en el *Sefer mešaref la-ḥokmah* (1629) de Yosef Salomón Delmedigo. Según esta leyenda transmitida en círculos cabalísticos ashkenazíes, Gabirol fue acusado por sus correligionarios ante una corte musulmana de haber cometido una herejía. La herejía parece haber estado relacionada con la construcción de un golem femenino para “servirle” (el texto, bastante breve, simplemente dice “*lešaret oto*,” sin explicitar de qué tipo de servicio se trata). Moshe Idel indica que esta leyenda es una de las primeras referencias a la construcción de un “golem” femenino, y en la otra historia que cita como referencia temprana a la construcción de un golem femenino, el motivo sexual es explícito.⁶⁰ No es así en nuestro caso, aunque la imagen tradicional de Gabirol como un tipo poco agraciado físicamente, solitario y malhumorado, y de quien no consta que tuviera familia,⁶¹ hacen plausible cierta proyección romántica en la construcción de esta leyenda.⁶² El texto en la obra de Delmedigo dice lo siguiente:

Y dijeron de R. Shelomoh ben Gabirol que creó una mujer (*bara' išah*), y ella le servía (*haytah mešaretet lo*). Cuando fue denunciado [por ello] a las

59 F. Bargebuhr, *Salomo ibn Gabirol*, pp. 62-63. La traducción del alemán es mía.

60 M. Idel, *Golem: tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*, Siruela, Madrid, 2008, p. 234. Sobre el golem de Gabirol véase también Scholem, *Symbolik*, p. 254.

61 No hay noticias explícitas de que tuviera esposa e hijos, aunque es cierto, como indica C. del Valle en su introducción a *La fuente de la vida*, que “en caso de que la baqqašah “Ḥaqtika” (Te busqué) sea de él, como existen indicios reales de que tal es, Gabirol estuvo casado y tuvo hijos. En la plegaria dice: Ruego por mi familia y mis hijos, para que no caiga a tierra ni un pelo de su cabeza” (p. 24).

62 La imagen “legendaria” de Gabirol se muestra claramente, por ejemplo, en Gabirol como personaje literario en las novelas de Shay Agnon (ver “*Ido we-Enam*”).

autoridades (*kaʿašer hilšinuhu la-malkut*), él les mostró que no era una criatura perfecta (*beriʿah šlemah*), y la devolvió a su estado original, un montón de piezas y bisagras de madera (*ḥatikot we-ḥulyot ʿeš*) con las que había sido construida. Y corren muchos rumores semejantes en boca de todos, especialmente en la tierra de Ashkenaz.⁶³

Como indica Idel en su comentario al texto, la “mujer” de Gabirol no era propiamente un golem, puesto que no era una “criatura perfecta”, a la que se hubiera insuflado vida. No se trataba más que de un autómatas, según el texto, hecho con piezas de madera, mientras que un golem genuino está hecho de barro, como el hombre.

Por otra parte, Yehuda Liebes ha propuesto una interpretación distinta, según la cual el término “servir” tendría claras connotaciones sexuales, y la criada de Gabirol habría sido un golem propiamente dicho, y no una mera figurilla.⁶⁴

El carácter legendario de este relato es manifiesto, y se encuentra recogido en una obra bastante tardía, por lo que en mi opinión nos enseña más sobre la posterior recepción de Gabirol, que sobre el tenor de las acusaciones que sus coetáneos pudieran haber hecho contra él. Frente a Bargebuhr, que se apoya en esta historia, me parece que el argumento basado en el análisis interno del propio texto de *La corrección de los caracteres* es más sólido que esta leyenda para defender la hipótesis de que algún tipo de especulación microcósmica está en el origen de las acusaciones contra Gabirol.

Hay testimonios más tempranos que ligán a Gabirol con haber sostenido opiniones heterodoxas, como el de Abraham ibn Daud de Toledo (s.XII), quien afirma en su obra *La fe exaltada* (*Ha-emunah ha-ramah*) que Gabirol había “inducido a pecar al pueblo” (*heḥeṭiʿ et ha-ʿumma*).⁶⁵

63 *Sefer mešaref la-ḥokmah* (1629), edición Varsovia 1893, cap. 7, fol. 25a. Texto citado en Idel, *El golem*, p. 234.

64 Y. Liebes “Golem be-gematria ḥokmah,” *Kiryat Sefer* 63 (1990-1), pp. 1314-1317.

65 Véase D. Kaufmann, *Studien über Salomo ibn Gabirol*, pp. 79-115; S. Pines, *Tarbiz* 34 (1965): 372-376.

Por otra parte, aunque no creo que fuera el caso de Gabirol, el uso de estatuillas antropomorfas con propósitos mágicos parece haber sido conocido entre los judíos sefardíes, como vemos por ejemplo en el comentario al Pentateuco de Abraham ibn Ezra. Al explicar qué son los “*terafim*,” las estatuillas que Raquel robó de la casa de su padre, Ibn Ezra dice lo siguiente:

algunos dicen que los *terafim* son objetos de cobre que se usaban para medir el tiempo [algún tipo de relojes solares tal vez?]. Otros dicen que los astrólogos tiene el poder de crear una imagen que habla en determinados momentos. Encuentran la prueba de esto en el versículo “los *terafim* han dicho vanidades” (Zacarías 10:2). De cualquier forma, este no es el significado del versículo que nos ocupa. Yo pienso que los *terafim* son imágenes antropomorfas creadas para poder atraer el poder de los cielos. No me es lícito elaborar más este punto. La prueba de que los *terafim* son antropomorfos se encuentra en los terafim que Michal, la hija de Saúl, puso en la cama de David para engañar a los guardas, haciéndoles creer que era David quien estaba en la cama. (I Sam 19:13-17).⁶⁶

Según Ibn Ezra, Raquel robó los *terafim* porque su padre Labán era astrónomo, y Raquel temía que pudiera adivinar por las estrellas hacia adónde habían huido.

3.4 La doctrina del microcosmos en *La fuente de la vida*

3.4.1 El hilemorfismo universal de Gabirol

La relevancia de Gabirol en la historia de la filosofía se debe principalmente a una doctrina, formulada en su obra *La fuente de la vida*, conocida como “hilemorfismo universal,” según la cual todo lo que existe, aparte de Dios, se compone de materia y forma. En un sentido muy general, esta tesis refleja un postulado microcósmico: al igual que el hombre está compuesto de cuerpo (materia) y alma (forma), así ocurre con todo lo que existe.

Gabirol también sostiene que hay algunas sustancias que son simples y

⁶⁶ Abraham ibn Ezra, *Commentary on the Pentateuch. Genesis*. Trans. by Norman Strickman and Arthur Silver, Menorah Publishing House, NY, 1988, pp. 300-301.

espirituales, de lo que parece deducirse cierta inconsistencia en su doctrina, pues, ¿cómo podría una sustancia ser a la vez simple y compuesta de materia y forma? Gabirol dice lisa y llanamente que “las sustancias simples son compuestas,” y para ello se basa en la analogía, el paralelismo que existe entre los niveles superiores e inferiores del ser:

Lo que prueba que las sustancias simples, que están por encima de las sustancias compuestas, están compuestas de materia y forma es que las cosas inferiores proceden de las cosas superiores, y son su imagen.⁶⁷

Para resolver el problema de cómo las sustancias espirituales simples pueden ser consideradas compuestas de materia y forma, la distinción entre materia y forma en Gabirol ha sido asimilada en ocasiones a la distinción de Avicena entre existencia y esencia. Según esta interpretación, cada sustancia tiene su propia esencia, pero todas ellas dependen de Dios para su existencia. Sarah Pessin, que ha dedicado su tesis doctoral al estudio del hilemorfismo universal de Gabirol, se opone a esta interpretación.⁶⁸ Pessin sostiene que hay en juego algo más que la relativamente inocua distinción entre esencia y existencia. En efecto, no es demasiado difícil aceptar que los intelectos pueden ser materiales, si por su materia no entendemos más que el hecho de que dependen de Dios para su existencia.⁶⁹ No constituye ningún escándalo, filosófico o teológicamente hablando, referirse a las sustancias separadas como sustancias compuestas, si por composición no entendemos más que la distinción entre esencia y existencia. Pero la doctrina de Gabirol fue, de hecho, considerada escandalosa. Según

67 *Meqor hayyim*, libro 4, parágrafo 3.

68 *Solomon ibn Gabirol: Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination*, PhD dissertation, Ohio State University, 2000.

69 Por ejemplo, Tomás de Aquino, que se opuso fuertemente a la doctrina del hilemorfismo universal, estaba dispuesto a aceptarla en esta versión suavizada. Ver Richard C. Taylor “St. Thomas and the Liber de causis on the hylomorphic composition of separate substances,” *Mediaeval Studies* 41 (1979): 506-513. Aquino, en su comentario al *Liber de causis*, interpretó la atribución a los ángeles de “*ylatim*” en el texto latino como una corrupción en el texto árabe del griego “*hylé*,” que significa “materia.” Según Taylor, “*ylatim*” es, de hecho, una corrupción del árabe “*hilyah*,” que quiere decir algo más cercano a “forma” (“*morphé*”).

Pessin:

aparte de considerar que todas las cosas dependen de otra sustancia respecto de su existencia (...) el hilemorfismo universal defiende cierta contingencia positiva en todas las cosas que no son Dios, es decir, que todas las cosas aparte de Dios están positivamente constituidas por un único elemento ontológico en virtud del cual son contingentes. Hay un elemento ontológico común a todas las cosas –árboles y humanos, así como almas e intelectos- que es la fuente de su contingencia.⁷⁰

Este sustrato material positivo constituiría el escándalo filosófico y teológico que implica la doctrina del hilemorfismo universal.

Retomemos nuestra cuestión inicial, y veamos cómo explica Gabirol que las sustancias simples pueden ser compuestas:

Si bien no es imposible que lo compuesto sea simple, tampoco lo es que lo simple sea compuesto, pues lo compuesto es simple en relación a aquello que se encuentra por debajo de ello, y lo simple puede ser compuesto en relación con lo que se encuentra por encima de ello.⁷¹

Aquí Gabirol recurre a la explicación típicamente neoplatónica según la cual cada hipóstasis es más simple, más pura y más elevada que la que le sigue, pero menos simple, menos pura y menos elevada que la que la precede en el orden descendente de la emanación. Únicamente en su relación mutua los términos “simple” y “compuesto” adquieren sentido. En el neoplatonismo, la materia y la forma, lo simple y lo compuesto se refieren a la interrelación y la dinámica de las hipótesis emanadas. La premisa básica es que fuera del Uno hay división y hay relaciones de oposición. Pessin formula esta idea de la forma siguiente: “materia y forma no son hipóstasis paralelas que se hayan anexionado o acoplado, sino mas bien diferentes momentos (estático y dinámico) dentro

⁷⁰ Pessin, *op. cit.*, p. 31.

⁷¹ *Meqor hayyim*, libro 4, parágrafo 5.

del esquema monístico de la emanación.”⁷² Esto es lo que se conoce como el “doble movimiento plotiniano,” según el cual cada hipóstasis efectúa primero un movimiento hacia arriba, hacia el Uno, y después un segundo movimiento de auto-reflexión, hacia sí misma.

Gabirol dice claramente que solo hay tres tipos de ser:

-la esencia primera.

-la materia y la forma (nótese que este par cuenta como un solo ítem).

-la voluntad (“*raṣon*” en hebreo, “*irāda*” en los fragmentos árabes que se han conservado):⁷³

No existen más que tres cosas, a saber: materia y forma (*ha-yesod we-ha-ṣurah*), esencia primera (*ha-ʿešem ha-riṣon*) y voluntad (*ha-raṣon*), que media entre esos dos extremos [...] La esencia primera es la causa, el efecto es la materia y la forma, y la voluntad es lo que media entre ellas...⁷⁴

El hecho de que “materia y forma” cuenten como un solo ítem apoya la interpretación de Pessin que acabamos de citar, según la cual materia y forma no han de ser entendidas como dos hipóstasis diferenciadas, sino como dos “momentos” o “estadios” dentro de una misma hipóstasis. Se introduce aquí la noción de “voluntad,” que evoca reminiscencias ismaʿīlīs. La hipótesis de que la doctrina de la voluntad en Gabirol pudiera proceder de la *Theologia Aristotelis* ya fue planteada por Munk,⁷⁵ y retomada más tarde cuando en 1930 A. Borissov descubrió fragmentos del original árabe de la versión larga de la *Theologia*.⁷⁶ Posteriormente, Paul Fenton ha ubicado más

72 Pessin, op. cit., p. 107.

73 Ver por ejemplo Pines “Sefer arugat ha-bosem: ha-qeṭaʿim mi-tokh sefer meqor ḥayyim,” *Tarbits* 27 (1958): 218-233, p. 226.

74 *Meqor ḥayyim*, libro 1, parágrafo 3.

75 Ver Munk, *Mélanges*, p. 259.

76 F. W. Zimmermann “The Origins of the So-Called Theology of Aristotle”, en *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, ed.

fragmentos de este original árabe entre los manuscritos de la guenizá de El Cairo.⁷⁷ Esta versión larga de la *Theologia* incluye una peculiar doctrina de la voluntad (denominada en árabe “*kalima*,” “*amr*,” “*qudra*,” “*irāda*”⁷⁸) como la instancia que media entre las hipóstasis del Uno y el Intelecto. Pines sostuvo que esta doctrina era de origen isma‘īlī.⁷⁹ No está del todo claro el lugar que ocupa la voluntad en esta topografía de los niveles más elevados del ser; en el pasaje de Gabirol citado *supra*, la voluntad aparece como intermediaria entre materia y forma, pero en otros pasajes aparece como la causa de materia y forma. Se plantea la siguiente cuestión: ¿es la voluntad un aspecto de lo divino, o constituye una hipóstasis separada?

Pessin sostiene que en Gabirol la materia universal se refiere al estadio predeterminado, pre-formal del Intelecto; el estadio en el cual, según Plotino, Intelecto, la primera hipóstasis separada, mira hacia arriba, hacia el Uno, y lo contempla. En un segundo estadio, cuando el Intelecto se contempla a sí mismo, adquiere determinación, y es entonces cuando surgen oposiciones y divisiones como “objeto-sujeto,” “materia-forma,” etc. De acuerdo con esta interpretación, el Intelecto se hallaría en el mismo nivel en la escala del ser que la materia universal, en tanto que el aspecto de la materia universal que ya ha sido determinado:

Uno/Dios

(Voluntad)

Materia Universal = Intelecto

by Jill Kraye et al., Warburg Institute, London, 1986, pp. 110-241.

77 Para una información detallada sobre los manuscritos en los que se encuentran estos fragmentos, me remito a F. Peters *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden, 1968, p. 73.

78 Véanse los fragmentos de la versión larga citados por S. Pines “La longue recension de la Théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne,” *Revue des Études Islamiques* 22 (1954): 7-20.

79 See S. Pines, *op. cit.*, *passim*.

Alma

Naturaleza

Es preciso tener en cuenta que estos distintos “estadios” expresan anterioridad y posterioridad en un sentido ontológico, no cronológico. La explicación de Pessin de la materia universal en Gabirol, que básicamente la identifica con el primer “paso” del “doble movimiento” de Plotino, resulta bastante plausible, pero al mismo tiempo, parece restar originalidad al planteamiento de Gabirol, al reducirlo a una “reformulación” de un viejo motivo plotiniano.

Para comprender hasta qué punto esta “reformulación” de Gabirol puede tener relevancia es necesario considerar el papel de la imaginación y el uso del lenguaje creativo o poético en *La fuente de vida*. Así, a propósito del hilemorfismo universal, Gabirol emplea la representación de los niveles del ser en términos de “contención.” Los niveles superiores del ser parecen estar descritos en términos fuertemente topográficos; Gabirol utiliza metáforas e imágenes que se refieren al “lugar,” aunque, al mismo tiempo, es consciente de los problemas que plantea el uso suyo de metáforas topográficas para hablar de algo que está fuera de todo lugar:

Se dice que la materia es el **lugar** de la forma (*ha-yesod **maqom** la-šurah*) (...); e igualmente se dice que la Voluntad es un **lugar** (*maqom*) para ambas; y lo que esto significa es que cada una de ellas necesita de la Voluntad para existir y para perdurar. Pero el **lugar propiamente dicho** es un accidente (*ha-maqom ha-ʾamiti huʾ miqreh*) que surge en el extremo inferior de la forma.⁸⁰

Gabirol emplea el término “lugar” (*maqom*) en sentido figurado o metafórico; es por ello que se ve obligado a distinguir el uso figurado de “lugar” del “lugar propiamente dicho.”

Una de las imágenes topográficas que emplea más a menudo es la de la “contención.” El

80 *Meqor ḥayyim*, libro 5, parágrafo 42.

propio Gabirol explica en qué sentido emplea este término:

Las sustancias simples se contienen las unas a las otras (*we-hayu miqṣatam maqifim biqṣatam*), en el mismo sentido en que decimos que el sujeto contiene al atributo, que la causa contiene al efecto, y que el conocedor contiene al objeto conocido.⁸¹

De esta forma, ofrece un mapa general del hilomorfismo:

Voy a darte una regla general para que llegues a conocer las formas y las materias: imagínate a todas las clases de seres los unos por encima de los otros, **conteniéndose** unos a otros, sosteniéndose unos a otros, y teniendo por límites en sus extremos, uno superior y otro inferior. Aquello que se encuentra en el límite superior, **conteniéndolo** todo, como la materia universal, es únicamente simple substrato material; aquello que se encuentra en el límite inferior, como la forma sensible, es únicamente forma sostenida. En los niveles intermedios entre los dos límites, aquello que es más elevado y sutil sirve de materia a aquello que es más bajo y grosero, y esto a su vez le sirve de forma. En consecuencia, la corporalidad del mundo, que se muestra como una materia, sustrato de una forma que es sostenida por ella, debe ella misma también ser una forma sostenida por la materia interior (invisible) de la que estamos tratando. De igual modo esta última materia sirve de forma a la que la sigue, y así sucesivamente hasta llegar a la materia primera que contiene a todas las cosas.⁸²

De esto se sigue que la esfera celeste, con todo lo que hay en ella, está ubicada en la sustancia espiritual, y la sustancia espiritual la sostiene.⁸³

El motivo del alma como el lugar en el que se encuentra el mundo material, que es portado, sostenido por el mundo espiritual estaba ya presente en Plotino:

Así, pues, habrá que decir que ni las partes del alma, ni el alma entera, se dan en el cuerpo como en un lugar. Porque el lugar es algo que contiene, y que contiene un cuerpo. El cuerpo, a su vez, está allí donde se encuentra cada una de sus partes, de modo que no puede situarse por entero en un punto cualquiera de su lugar. Y en cuanto al alma, que no es un cuerpo, tiene más carácter de continente que de contenido.⁸⁴

81 *Meqor ḥayyim*, libro 3, párrafo 41.

82 *Meqor ḥayyim*, libro 2, párrafo 1.

83 *Meqor ḥayyim*, libro 2, párrafo 3.

84 Plotino, *Enéadas* IV.3.20.

A nivel antropológico, esto se traduce en que el cuerpo es portado por el alma (el cuerpo está en el alma, y no el alma en el cuerpo). Este tema también está presente en la

Teología de Aristóteles:

Afirmamos categóricamente que ninguna parte del alma está en ningún lugar en absoluto, ni dentro del cuerpo, ni fuera de él, pues el lugar comprende y confina a la cosa que se encuentra en él, y aquello que es confinado por un lugar es una cosa material, un cuerpo. Pero el alma no es un cuerpo, ni sus facultades son corporales, por lo tanto, no se encuentra en ningún lugar, porque el lugar no comprende ni encierra aquello que no es corporal.⁸⁵

Este motivo aparece en el siguiente pasaje de *Fuente de vida*, con connotaciones de experiencia mística:

Si quieres imaginarte estas sustancias (simples) y la manera en que tu esencia se expande y las contiene, es preciso que eleves tu pensamiento hacia el último (ser) inteligible, y que lo purifiques y lo purgues de la suciedad de las cosas sensibles, y que lo liberes de las ataduras de la naturaleza, y que llegues por medio de la fuerza de tu inteligencia al límite extremo de aquello que te sea posible alcanzar de la realidad de la sustancia inteligible, hasta que te desprendas, por así decir, de la sustancia sensible, y sea como si ya no la conocieras. Entonces tu ser contendrá todo el mundo corporal, y tú lo pondrás en uno de los rincones de tu alma (...) y las sustancias espirituales se hallarán ante ti, ante tus ojos, y las verás a tu alrededor, y sobre ti, y te parecerá que ellas constituyen tu propia esencia. A veces creerás que tú perteneces a ellas tan sólo en parte, porque estás ligado a la sustancia corporal; a veces creerás que eres enteramente uno con ellas, y que no hay diferencia entre tú y ellas, porque tu esencia estará unida a la suya (...) Y si asciendes los diferentes grados de sustancias inteligibles, te parecerá que los cuerpos sensibles son, en comparación, extremadamente pequeños e insignificantes, y verás el mundo sensible, todo entero, nadando en ellas, como si fuera un barquito en el mar, o un pájaro en el cielo. Y si asciendes hasta la materia universal y te abrigas a su sombra, verás las cosas más maravillosas. Pero es preciso que hagas los mayores esfuerzos para llegar allí, pues es el fin al que está destinada el alma humana, y allí se dan el mayor gozo y la mayor felicidad.⁸⁶

Imágenes como “colocar el mundo sensible en un rincón de tu alma,” o visualizar

85 In *Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. *Plotiniana Arabica ad codicum fidem Anglice vertit* Geoffrey Lewis. *Museum Lessianum Series Philosophica XXXIV*, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, vol. II, TA II, párrafos 80-81.

86 *Meqor hayyim*, libro 3, párrafos 37-38.

al mundo sensible en su conjunto “como un pequeño barco que flota en la inmensidad del mar,” o “refugiarse a la sombra de la materia universal” nos recuerdan al Gabirol poeta. El tema, como hemos dicho, ya aparecía en Plotino y en la *Teología de Aristóteles*; no es por tanto original de Gabirol, pero en ninguna de estas obras encuentra una expresión tan potente como en la obra de Gabirol, quien no en vano era un gran poeta. La metáfora del alma como lugar del cuerpo se encuentra también en su obra poética:

No te asombres de un hombre cuya carne
anhelara alcanzar los altos grados
de la sabiduría y lo lograra;
que es un alma que al cuerpo lo rodea
y la esfera que gira sobre todo.⁸⁷

Sarah Pessin considera que:

Gabirol formula la discusión sobre el fundamento existencial más exaltado, oscuro y ajeno a las coordenadas espacio-temporales en términos de “materia” y “elemento,” precisamente porque estos términos conllevan cierto conjunto de imágenes espacio-temporales muy eficaces. Proporcionar a la mente del lector algo que puede imaginar, “materia” y “elemento” [...] permite que el análisis que hace Gabirol de un tema de lo más oscuro tenga un mayor impacto en el lector.⁸⁸

Hay un asunto que es preciso señalar, en conexión con este lenguaje que habla en términos de “contención,” y es cuán cerca roza el panteísmo, o panenteísmo. Si el alma contiene al mundo sensible, igual que una causa contiene a su efecto, en último término Dios, que es causa última, contendrá a todo. Gabirol se acerca mucho a estas ideas, arriesgadas para la ortodoxia religiosa, cuando dice cosas como que “el agente primero [Dios] se encuentra en todo, y ninguna cosa está vacía de Él.”⁸⁹

87 Gabirol, “*We-al titmah*.”

88 Pessin, *op. cit.*, p. 223-224.

89 *Meqor hayyim*, libro 3, parágrafo 15 in fine.

3.4.2 El hombre como microcosmos en *La fuente de la vida*

La doctrina del hombre como microcosmos es formulada explícitamente en *La fuente de la vida*, justo al final de la tercera parte, en boca del maestro, y en relación con el asunto de la contención:

Discípulo: Muchas veces he oído a los sabios llamar a estas sustancias espirituales círculos y esferas y consta que la figura del círculo o de la esfera es propia sólo de los cuerpos.

Maestro: No lo extrañes, porque no llamaron a estas sustancias círculos o esferas, sino porque unas son más elevadas y más contenedoras que otras.

Discípulo: ¿Cuál es el concepto de esa altura y de esa comprensión?

Maestro: Como la comprensión de lo sustinente a lo sustentado, de la causa al efecto y del que sabe a lo sabido.

Discípulo: ¿Puede encontrarse algún signo de esta comprensión en las sustancias particulares, para que por él podamos aquilatar algo de ellas?

Maestro: Contempla la fuerza natural, porque la encontraremos comprensora del cuerpo, porque es agente en él, y éste sufre su acción y se reviste de ella; contempla igualmente el alma vegetativa y la encontrarás que obra en la naturaleza y la domina y hallarás que la naturaleza es comprendida por ella y paciente suya; contempla igualmente la inteligencia y el alma racional y hallarás a cada una encerrando lo que de estas sustancias hay bajo de ellas, conociéndolo, penetrándolo y dominándolo, sobre todo, la substancia de la inteligencia por su sutileza y perfección; y por estas sustancias particulares contrastarás de este modo que algunas de las sustancias universales son continentes de otras, y todas de la substancia compuesta según este modo, a saber, como contiene el alma al cuerpo o la inteligencia al alma; esto es, que lo que es inferior de estas sustancias está contenido en lo más elevado que lo sostiene y que lo conoce; también el alma universal sostiene todo el mundo corporal, e imagina y ve lo que en él hay, como nuestras almas particulares sostienen nuestros cuerpos, e imaginan y ven lo que hay en ellos; pero todavía mucho más la inteligencia universal, según su perfección, extensión, y la nobleza de su substancia; y por esto te será revelado cómo es la ciencia del primer hacedor excelso y santo respecto de todas las cosas, y cómo están fijadas en su ciencia; sabrás también que como la esencia de la substancia corporal y su forma están frente a la esencia del alma corporal y su forma, así, igualmente, la comprensión de la substancia espiritual está frente a la corporal, pues, como has oído muchas veces, **lo inferior es ejemplo de lo superior**, y pues que esto es así, es manifiesto que lo que se enciende de la comprensión de la substancia espiritual en relación con la substancia

corporal, es que el ser de la substancia corporal está enclavado y contenido en aquélla, como el ser de todos los cuerpos se constituye y se contiene en el cuerpo del cielo, y que el retorno de la substancia espiritual a sí misma en perpetuidad y reposo, es como el retorno del cielo sobre sí mismo en traslación y revolución.

Discípulo: Añade alguna explicación a esto.

Maestro: Cuando quieras imaginar la fábrica del todo, esto es, el cuerpo universal y las sustancias espirituales que lo contienen, **considera la condición del hombre, porque de ahí sacarás ejemplo**, esto es, que el cuerpo del hombre está frente al cuerpo universal, y las sustancias espirituales que lo mueven frente a las sustancias universales que mueven el cuerpo universal, y que lo inferior de estas sustancias obedece a lo más elevado, por donde el movimiento llega hasta la sustancia de la inteligencia, y entonces encontrarás a la inteligencia disponiéndolas y dominándolas, y a todas las sustancias, que mueven el cuerpo del hombre, siguiéndola y obediéndola, y a ella percibiéndolas y juzgándolas.

Discípulo: Ya me has revelado aquí el gran secreto y el concepto profundo, esto es, que el movimiento inferior de las sustancias universales es a causa del movimiento de las superiores a ellas, y por esto es su servidumbre y obediencia, hasta que el movimiento llega a la sustancia más elevada y así se encuentran todas las sustancias sirviéndola, obediéndola, siguiéndola y moviéndose a su indicación, y me parece que el orden del alma particular sigue a la disposición del mundo universal, y que si de esta discusión no se hubiera sacado más provecho, éste bastaría, pues contiene en sí el concepto de la acción y de la pasión universal, que son el fin último de la sabiduría.

Maestro: Bien has entendido, por lo que te he dicho, que las sustancias inferiores sirven a las superiores; pero entiende además que éste es el camino para llegar a la felicidad perfecta y conseguir el verdadero contento, que es nuestro conato.⁹⁰

Este pasaje comienza con una referencia al carácter “circular” o “esférico” de las sustancias espirituales, que es una referencia principalmente a la obra de Ibn al-Šīd de Badajoz (1052-1127), autor contemporáneo de Gabirol, y de quien sabemos que vivió en

90 Fons vitae III: 57-58, según la traducción de Federico de Castro, revisada por Carlos del Valle, en *La fuente de la vida*, Riopiedras, Barcelona, 1987, p. 184-185. Este texto está tomado de la versión latina, con lo cual es difícil saber con seguridad qué términos aparecerían en el original árabe.

Zaragoza.⁹¹

Es de señalar que Gabirol no parece recurrir al término “microcosmos” (*‘ālam saghīr* / *‘olam qaṭan*), que sí aparece, por el contrario, en *La corrección de los caracteres*.⁹² Tampoco hay en *La fuente de la vida* como no había en *La corrección de los caracteres*, rastro alguno de los complicados paralelismos que aparecen en las *Epístolas de los hermanos de la pureza*, y que relacionan los diversos miembros del cuerpo humano con los astros, los accidentes geográficos, los fenómenos meteorológicos, etc. Lo que sí encontramos es la caracterización del hombre como un ejemplo o paradigma. Veremos a continuación qué quiere decir que el hombre sea un ejemplo o paradigma del cosmos.

3.4.3 Malinterpretaciones de la doctrina del microcosmos en Gabirol

Jacques Schlanger, en su obra sobre la filosofía de Gabirol,⁹³ dedica todo un anexo a la cuestión del microcosmos. En él, reconoce que la relación microcosmos-macrocosmos se encuentra en el pensamiento griego desde su comienzo mismo, y señala que tanto desde el punto de vista aristotélico de la eternidad del mundo, como desde el punto de vista de un creacionismo puro, la doctrina del microcosmos no presenta mayores problemas:

Desde una perspectiva puramente creacionista, no se plantea ningún problema: Dios no participa de su creación. Cuando Gabirol se inscribe en un contexto semejante –como en *La corrección de los caracteres del alma*– (...) nos encontramos con una visión del mundo que no es filosófica, sino especulativa, según la cual Dios ha creado al hombre no a su imagen, sino a imagen del universo, para hacerle rey del mismo. Dios, con su libertad absoluta, ha creado

91 Véase D. Serrano “Ibn al-Šīd al-Baṭalyawsī (444/1052-521/1127): de los reinos de taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético,” *Al-Qanṭara* 23, 1 (2002): 53-92; F. Sezgin (ed.) *Ibn as-Šīd al-Baṭalyawsī. Texts and Studies*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, 1999, 2 vols.

92 Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, p. 32 texto inglés, 61b texto árabe.

93 J. Schlanger *La philosophie de Salomon ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme* Leiden, Brill, 1968, pp. 313-316.

un microcosmos, en correspondencia exacta con el macrocosmos, y teniendo en cuenta esta correspondencia, es evidente que el conocimiento del microcosmos será útil para el conocimiento del macrocosmos. En un mundo eterno, de tipo aristotélico, esta misma relación puede subsistir sin provocar ninguna dificultad. Las especies coexisten eternamente, y ocurre que una de ellas, la raza humana, que es la más perfecta de todas las especies cuyos individuos están sometidos a generación y corrupción, es análoga, en su organización interna, al universo considerado como un único individuo.⁹⁴

La adopción neoplatónica de este motivo a partir de Plotino introduce una modificación importante: la inteligencia del hombre y el principio organizador del cosmos, o inteligencia universal, no se encuentran ya solo en una relación de analogía simple, sino que esta relación se complica con una subordinación ontológica de la inteligencia particular a la universal:

el alma, desde el comienzo, es considerada como uno de los tres principios metafísicos supremos, pero al mismo tiempo, esta misma alma se particulariza, podríamos decir, en el alma del mundo y en las almas humanas. A fin de cuentas, la diferencia entre la psicología y la metafísica desaparece. Lo mismo vale para el intelecto. En Plotino, el intelecto es uno de los principios supremos, pero es indudable que al mismo tiempo esta también presente en el hombre de alguna manera. Podemos intentar condensar estas diferencias en una breve fórmula: Plotino reduce la metafísica a psicología.⁹⁵

Según Schlanger, todo el neoplatonismo, y esto incluye a Gabirol, adolece de una inconsistencia fundamental en su adopción del paradigma microcósmico, porque no explicita entre qué niveles del ser exactamente se da la relación de analogía:

Desde el momento en que intervienen las nociones de jerarquía y de la unicidad del ser, la situación del microcosmos respecto del macrocosmos deviene problemática. El microcosmos es la imagen del todo, pero, ¿cómo exactamente participa de ese todo? ¿en qué nivel de la jerarquía de la emanación se sitúa el microcosmos? La linealidad de la emanación implica una degradación continua. Pero se supone que el hombre contiene en sí mismo un resumen de todo lo que existe. ¿Es preciso postular entonces una jerarquía paralela a la jerarquía general? En un mundo neoplatónico, regido

94 Schlanger, *op. cit.*, p. 315.

95 P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1963, p. 71, citado en Schlanger, *op. cit.*, p. 314.

por una jerarquía lineal, no hay lugar para un microcosmos. (...) El hombre, si ha de ser el reflejo o la imagen del macrocosmos entero con su linealidad ontológica, no puede fijarse a ningún punto de la jerarquía en particular.⁹⁶

Schlanger percibe, pues, como una “incoherencia fundamental de la doctrina neoplatónica en general” el hecho de que pretenda que el hombre puede ser a la vez imagen del todo, y parte constituyente de él. Para entender cómo el hombre puede ser a la vez imagen del todo, y una parte de él (o cómo lo simple puede ser simple y compuesto a la vez), tenemos que situarnos en una visión del mundo regida por una lógica de la analogía, como la que ha sido descrita por Michel Foucault en lo que él denomina la “epistemología de la semejanza,” en la que palabras y cosas se entremezclan en un mismo plano formando un texto único, el gran “libro del mundo.”⁹⁷ Desde esta perspectiva, radicalmente distinta de nuestra perspectiva moderna, el mundo es un inmenso jeroglífico que hay que interpretar: lo propio del saber es hacer hablar a las cosas. La naturaleza no deja de ofrecer signos que señalan las semejanzas:

Por doquier existe un mismo juego, el del signo y lo similar y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único.⁹⁸

En esta epistemología, la magia forma parte del saber, en realidad, magia y física no son dos cosas diferentes: sólo lo serán dentro de una configuración distinta, moderna, de los saberes. Dentro del paradigma de la semejanza, el lenguaje no es un sistema arbitrario, sino que está en la naturaleza: hay palabras, igual que hay árboles, piedras, animales, etc... y el lenguaje debe ser estudiado como una cosa natural al lado de tantas otras. Igual que la nuez

96 Schlanger, *op. cit.*, p. 316.

97 M. Foucault *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* Gallimard, Paris, 1966.

98 « Il n'y a partout qu'un même jeu, celui du signe et du similaire, et c'est pourquoi la nature et le verbe peuvent s'entrecroiser à l'infini, formant pour qui sait lire comme un grand texte unique. » Foucault, *op. cit.*, p. 49.

cura las enfermedades del cerebro porque su forma es parecida, las palabras son signos de las cosas porque se les parecen. Se suponía que antes de Babel el lenguaje era un signo absolutamente cierto y transparente de las cosas, porque se conservaba el parecido originario. De esta denominación originaria y totalmente transparente aún quedarían vestigios: “el hebreo lleva en sí, como residuos, las marcas de la primera denominación.”⁹⁹

El paradigma moderno se caracteriza, por el contrario, por la teoría de la representación, que separa palabras y cosas, lenguaje y mundo, al establecer el sistema binario que distingue significante y significado. Con esta ruptura epistemológica, el lenguaje queda limitado al espacio de la representación. La semejanza deja de ser la forma del saber para pasar a ser la ocasión del error; la forma del saber ya no es la semejanza, sino las identidades y diferencias. El saber exige un orden, no una interpretación, así se establecen las taxonomías, redes de clasificaciones, mallas que establecen identidades y diferencias. El pensamiento moderno lo clasifica todo: desde las especies botánicas, hasta las palabras.

La existencia de una tensión entre el paradigma de la semejanza, con sus cadenas ilimitadas de asociaciones, y el de la representación, con sus taxonomías diferenciadoras, no se reduce a una mera sucesión cronológica, a pesar de que la lógica de la semejanza, por ejemplo, prima en época premoderna, y la lógica de la representación prima en época moderna. La tensión interna entre estos dos modos de pensar, o de ver el mundo, coexiste en un mismo período, o incluso en un mismo pensador. Puede sostenerse que esta tensión se halla ya en el propio Aristóteles, padre de la lógica occidental.

Arthur Lovejoy percibió bien esta tensión en su obra *La gran cadena del ser*:

Al igual que los escritos de Platón fueron la fuente tanto de la transcendencia

99 “L’hébreu porte donc, comme des débris, les marques de la nomination première.” Foucault, *op. cit.* p. 51.

como de su opuesto en la filosofía occidental, la influencia de Aristóteles alimentó dos tipos diametralmente opuestos de lógica, ya sea de manera consciente o inconsciente. Generalmente es considerado, supongo, como el mayor representante de una lógica que se basa en asumir la posibilidad de claras divisiones y clasificación rigurosa. (...) Pero esta es solo la mitad de la historia por lo que respecta a Aristóteles, y es posible cuestionar que sea la mitad más importante. Pues es cierto igualmente que él fue el primero en sugerir las limitaciones y peligros de la clasificación, y la no-conformidad de la naturaleza a esas divisiones estrictas que son indispensables para el lenguaje, y tan convenientes para nuestras operaciones mentales cotidianas.¹⁰⁰

La “no-conformidad de la naturaleza a esas divisiones estrictas que son indispensables para el lenguaje, y tan convenientes para nuestras operaciones mentales cotidianas” obedece, según Lovejoy, a la existencia en la naturaleza de algo que él denomina el “principio de continuidad,” que cuestiona la posibilidad misma de establecer divisiones estrictas en la naturaleza, y que ha ejercido un importante papel en la historia del pensamiento occidental, particularmente, en las corrientes de tendencia neoplatónica. Un ejemplo de esta resistencia a la categorización serían los grados intermedios entre los diversos reinos, mineral, vegetal y animal, que se indican en tratados filosóficos de orientación neoplatónica.

Giorgio Agamben también retrotrae a Aristóteles el comienzo de un “paradigma epistemológico” basado en la semejanza, que él denomina la lógica “analógica,” por oposición a la lógica binaria, que por otra parte, como hemos dicho, también se origina con Aristóteles. Así, dice Agamben:

El *locus classicus* de una epistemología del ejemplo se encuentra en los *Analytica priora*. Aristóteles distingue allí el procedimiento según paradigmas de la inducción y la deducción. “Es evidente –escribe allí– que el paradigma no funciona como una parte con respecto al todo, ni como un todo con respecto a la parte, sino como una parte con respecto a la parte, si los dos se encuentran bajo el mismo género, y uno de ellos es mas conocido que el

100 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1966, pp. 57-58.

otro” (*Analytica priora* 69a 13-14). Mientras que la inducción procede de lo particular a lo universal, y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es un tercer tipo de movimiento, paradójico, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma específica de conocimiento que no articula lo universal y lo particular, sino que parece habitar únicamente en este último plano (...). Frente a la alternativa “o bien A, o bien B”, que excluye cualquier tercer término, [la analogía] hace valer una y otra vez su *tertium datur*, su obstinado “ni A ni B.” La analogía interviene así pues en las dicotomías lógicas (particular/universal, forma/contenido, legalidad/ejemplaridad, etc.) no para combinarlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en las cuales, exactamente igual que en un campo electromagnético, pierden su identidad substancial. Pero, ¿en qué sentido y de qué manera aparece aquí un tercer término? Ciertamente, no aparece como un término homogéneo a los dos primeros, cuya identidad podría entonces definirse, a su vez, por una lógica binaria. Es únicamente desde el punto de vista de la dicotomía (o del paradigma) que el “*analogon*” puede aparecer como un *tertium comparationis*. El tercer elemento analógico se caracteriza aquí, ante todo, por la desidentificación y la neutralización de los dos primeros, que se convierten en indiscernibles. El tercer elemento es esa indiscernibilidad, y si intentamos comprenderla por medio de cesuras bivalentes, chocaremos necesariamente con un indecible. En este sentido, es imposible, en un ejemplo, separar claramente su paradigmaticidad, su capacidad de valer para todos, del hecho de que es un caso particular entre otros.¹⁰¹

El reproche de Schlanger a Gabirol, y por extensión a todo el neoplatonismo, por su inconsistencia, se basa en que intenta entender un ejemplo o paradigma que funciona por analogía, como es la idea del hombre como microcosmos, mediante un procedimiento de lógica binaria. Por el contrario, el modo neoplatónico de pensar resulta más comprensible si lo consideramos, con Agamben, que:

El estatuto epistemológico del paradigma resulta claro si, radicalizando la tesis de Aristóteles, comprendemos que pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal que estamos acostumbrados a considerar como necesaria para los procesos cognoscitivos, y que nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía. El régimen de su discurso no es la lógica, sino la analogía.¹⁰²

101 G. Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode Vrin*, Paris, 2008, pp. 20-21.

102 Agamben, *op. cit.*, p. 21.

3.5 Gabirol y las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

Trataremos a continuación de la recepción en al-Andalus de la doctrina microcósmica tal y como aparece en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, tratando de averiguar si, en efecto, Gabirol se basa en ella. En el capítulo anterior hemos mencionado que las *Epístolas* fueron conocidas en la Península Ibérica en la segunda mitad del siglo XI, aunque ignoramos la fecha concreta y los canales por los que llegaron desde Oriente. La mayor parte de los investigadores sostiene que Gabirol debió conocer las *Epístolas*.

Así, Haneberg, en un artículo compuesto en 1866, afirma lo siguiente:

Munk no tomó en consideración la simultaneidad de la actividad literaria de Gabirol con la primera difusión en Occidente de uno de los productos más curiosos de la especulación en el Islam. La comparación pone de manifiesto que Gabirol coincide en algunos puntos esenciales con esta obra, de modo que nada parece más indicado que la suposición de que el conocimiento de esta obra en Occidente ejerció una influencia considerable en él. Nos referimos a los 51 tratados que componen la Enciclopedia que se conoce como *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. (...) Estamos, pues, en posición de afirmar la fecha en la que ésta obra fue conocida en España.¹⁰³

Haneberg indica que, por lo general, se suele atribuir la difusión de las *Epístolas* en al-Andalus a Abū 'l-Qāsim Maslama al-Maʿrīfī (m. 1004). Así lo indican varios manuscritos; uno en el que incluso se le atribuye su autoría.¹⁰⁴ Otras fuentes, como vimos en el capítulo anterior, indican a Abū 'l-Hakam al-Kirmānī (m. 1065-66), discípulo de Maslama al-Maʿrīfī, como el introductor de las *Epístolas* en al-Andalus. Al-Kirmānī había nacido en Córdoba, como el padre de Gabirol, y estaba en Zaragoza a mediados del siglo XI, donde murió en 1065-1066.

103 B. Haneberg, "Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ichwan uṣ ṣafa" (7. Juli 1866), artículo reproducido en *Rasā'il Ikhwān al-Safā' wa-khillān al-wafā'*. *Texts and Studies*, collected and reprinted by F. Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main, 1999, vol. II, pp. 333-362, p. 349.

104 Flügel Z.d.M. Ges. Band XIII 159 s. 1 ff.

Haneberg establece, basándose en los datos biográficos aportado por Ibn Abī Usaybia, que al-Kirmāni murió en Zaragoza en 1065, a la edad de 90 años:

Si suponemos que Kirmani regresó de Oriente después de haber cumplido los 40 años, las *Epístolas* habrían podido llegar a al-Andalus (dejando a un lado ahora la posible importación de Maslama) a lo más tardar en 1017.¹⁰⁵

En realidad, no sabemos cuándo regresó Kirmāni de su viaje a Oriente, de modo que todo esto no deja de ser altamente especulativo. Haneberg afirma que el contenido de *La fuente de la vida* de Gabirol refleja la influencia de las *Epístolas* en algunos puntos clave, como por ejemplo, que trata de las mismas cuestiones metafísicas y emplea, en gran medida, la misma terminología.¹⁰⁶ Los ejemplos a los que se remite Haneberg son muy generales, en cualquier caso: términos como “materia” y “forma;” que son comunes a toda la filosofía medieval. Haneberg también dice que las *Epístolas*, como *La fuente de la vida*, remiten a la idea platónica del mundo material como reflejo del mundo espiritual, y a la especulación microcósmica, y hablan de la Voluntad divina como una instancia intermedia en la constitución del mundo; algo que, en realidad, es común a toda la Ismailiyya.

Haneberg concluye que:

La coincidencia de Gabirol con la Enciclopedia, y en particular con la versión que lleva el nombre de Maslama, encontraría mayor justificación si se probase que los fragmentos que nos han llegado en el manuscrito llamado *Sefer ha-ma'alot* (Mss. Hebr. 402 Munich) bajo el nombre de “el filósofo” han de atribuirse a Gabirol, como es altamente probable.¹⁰⁷

El texto de Falaquera, *Sefer ha-ma'alot*, recopila fragmentos atribuidos a Platón,

105 Haneberg, *op. cit.*, p. 350.

106 Esta última afirmación es un tanto arriesgada, dado que solo conservamos fragmentos muy breves del texto árabe original de Gabirol.

107 Haneberg, *op. cit.*, p. 97

Aristóteles, y diversos filósofos, pero según los estudios más recientes, cuando Falaquera cita al “filósofo”, no se refiere a Gabirol, sino a Ibn Bajja, algo que no ayuda a la tesis de Haneberg.¹⁰⁸

Joaquín Lomba, por su parte, sostiene que Gabirol pudo haber conocido el resumen de las *Epístolas* que supuestamente compuso Maslama al-Maʿrīfī:

Ibn Gabirol, por las fechas en que escribió su *La corrección de los caracteres* no pudo conocer la *Enciclopedia* en su versión íntegra, pero sí el resumen de Maslama, de lo cual es buen testigo el propio texto del libro, como diremos.¹⁰⁹

El intento más sustancial de trazar la influencia de las *Epístolas* en la obra de Gabirol, a mi entender, es el llevado a cabo por Raphael Loewe, quien en un artículo argumenta que Gabirol conocía las *Epístolas* basándose en ciertos datos astronómicos relativos a los tamaños que Gabirol atribuye a los cuerpos celestes en su poema *La corona real (Keter Malkut)*.¹¹⁰

En *La corona real*, Gabirol emplea, aunque no de modo exclusivo, el sistema de cosmología de Ptolomeo, Loewe indica que hay muchos temas comunes a Gabirol y las *Epístolas*, como el universalismo, el papel intermediario de la Voluntad Divina, por medio de la cual tiene lugar la influencia de los planetas en el mundo sublunar, y la idea de la atracción entre Dios y el universo expresada en términos de amor pasional (*ʿišq*).

Aparte de estos temas generales, se centra en el tamaño relativo de los planetas que Gabirol cita en *La corona real*. La segunda parte de *La corona real* ofrece un

108 S. Harvey, “Shem Tov Ibn Falaquera,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007.

109 Introducción a *La corrección de los caracteres*, p. 16. No he logrado ubicar en el libro de Lomba ninguna argumentación concreta en apoyo de esta hipótesis.

110 R. Loewe, “Ibn Gabirol's Treatment of Sources in the Kether Malkhut,” in R. Loewe (ed.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday* University of Alabama Press, 1979, pp. 183-194.

recorrido ascendente desde el centro del universo (la tierra) hacia Dios. Comienza describiendo los cuatro elementos que componen el mundo sublunar, y después pasa a describir las esferas, según el sistema ptolemaico, comenzando por la esfera de la luna, después la de Mercurio, Venus, Sol, Marte Júpiter, Saturno, la esfera de los signos del zodíaco o estrellas fijas, y la novena esfera que envuelve a todas las anteriores (esta esfera es la conocida en árabe como “*al-falak al-muḥīṭ*,” la esfera que todo lo abarca). Para cada una de las esferas, Gabirol ofrece datos astronómicos, junto a una descripción de las funciones de dicha esfera y su influjo en el mundo sublunar, como por ejemplo:

¿Quién narrará Tus proezas cuando circundaste el firmamento de la luna con una segunda esfera sin salida ni brecha, en la que está la estrella llamada Mercurio, cuya medida es una de veintidós mil partes de la tierra, y que da vuelta a su órbita en diez meses con presura? Él suscita en el mundo riñas y querellas, odios y discordias. Da fuerza para hacer fortuna, atesorar bienes, reunir riqueza y dinero, por mandato del que lo creó para que le sirviera como un siervo ante su señor. Es la estrella de la inteligencia y la sabiduría, da “a los simples sagacidad, al joven ciencia y cautela” (Prov. 1,4).¹¹¹

Según Bernard Goldstein, editor de la versión árabe de la obra de Ptolomeo, las cifras que Gabirol ofrece:

siguen el sistema ptolemaico de las distancias entre los planetas y el tamaño relativo de éstos según se describen en las *Hipótesis planetarias* de Ptolomeo. Existen muchas versiones medievales de este sistema en las que los números difieren de los ofrecidos por Ptolomeo, pero todas ellas siguen los principios enunciados por él. Las cifras que cita Gabirol coinciden con las de los *Elementos de astronomía* de al-Farghani, con algunas excepciones (...). Parece justo concluir que Gabirol probablemente empleó las *Epístolas* [de los Hermanos de la Pureza] para estos parámetros astronómicos; es también posible que usara algún otro texto derivado del tratado de al-Farghani, o incluso el propio texto de al-Farghani (que era, después de todo, una introducción elemental a la astronomía que fue ampliamente difundida en la Edad Media, tanto en árabe como en latín).¹¹²

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se basan para las cuestiones

111 *La corona real*, II, traducción de A. Sáenz-Badillos *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1992, p. 110.

112 Loewe, op. cit., p. 186-187.

astronómicas en la versión de Thabit ibn Qurra (m. 901) del *Almagesto* de Ptolomeo, en la versión de Thabit de *Las hipótesis planetarias* de Ptolomeo,¹¹³ y en los *Elementos de astronomía* de al-Farghani (m. después de 863). En definitiva, Gabirol podría haber tomado sus datos, en parte, de las *Epístolas*, pero también podría haberlos tomado de alguna de estas otras obras.

Gabirol introduce una innovación de peso en el sistema ptolemaico, postulando una décima esfera que no figura en el sistema standard (ni en las *Epístolas*, por cierto). El sistema ptolemaico clásico considera que hay en el mundo supralunar ocho esferas, correspondiendo a: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, y estrellas fijas (Zodiaco). En el siglo XI, el matemático y físico Ibn al-Haytham introdujo una novena esfera, para resolver la inconsistencia implícita en que dos tipos de movimiento diferentes tuvieran que ser adscritos a las esfera de las estrellas fijas (el movimiento de precesión de las estrellas fijas respecto de los equinoccios, y el movimiento diario del conjunto de las esferas).¹¹⁴ La novena esfera, llamada esfera que todo lo abarca, fue comúnmente aceptada por los filósofos neoplatónicos (tanto las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza como Mošeh ibn Ezra hablan de la esfera que todo lo abarca), y fue frecuentemente identificada con el concepto bíblico y coránico del “Trono de la gloria.”

La introducción de una décima esfera se da por primera vez con Gabirol, y al parecer en Gabirol se inspiró Mošeh ibn Ezra.¹¹⁵ Abraham ibn Ezra también habla de una décima esfera o décimo cielo, que a diferencia de Gabirol, identifica con el Trono de la

113 B. Goldstein “The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses,” *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 57, IV (1967).

114 Véase A. Tanenbaum “Nine Spheres or Ten? A Medieval Gloss on Moses Ibn Ezra's Be-Shem El Asher Amar,” *Journal of Jewish Studies* 47 (1996): 294-310.

115 Véase Tanenbaum, *op. cit.*

gloria, en su comentario al Salmo 8:4.¹¹⁶

Los filósofos judíos neoplatónicos permanecieron fieles a la hipótesis de la décima esfera, y así la encontramos en Judah Alharizi, Asher ben Meshullam, y Zerakhya ben Isaac ha-Levi Gerondi.¹¹⁷

En *La corona real*, se llama la esfera del intelecto (*sekel*), en *La fuente de la vida*, se llama intelecto (*ʿaql*). Por encima de esta décima esfera se halla el Trono de la gloria, que ha de ser identificado con la materia universal:

¿Quién entenderá los secretos de tus criaturas, cuando por encima de la novena esfera alzaste la esfera del intelecto, el palacio interior, “el décimo será consagrado al Señor” (Lev. 27,32)? Es la esfera elevada sobre lo más excelso, a la que no alcanza el pensamiento; allí se encuentra la morada secreta que sirve de tálamo a tu gloria. De la plata de la verdad la fundiste y del oro de la inteligencia hiciste su estrado; sobre columnas de justicia dispusiste su sede, y de tu fuerza deriva su existencia. De ti viene, y a ti se dirige su tendencia: “y hacia ti es su deseo” (Gen. 4,7).¹¹⁸

¿Quién llegará a tu mansión, cuando elevaste por encima de la esfera del intelecto el trono de la Gloria divina, en el que se encuentra la morada secreta esplendorosa, el misterio y el fundamento (*ha-sod we-ha-yesod*), hasta donde alcanza la mente y se detiene? Tú por encima de él de encumbras, y subes sobre tu poderoso trono, “y nadie subirá contigo” (Ex. 34,4).¹¹⁹

Es decir, que por lo que respecta a los datos astronómicos que Gabirol manejaba, no podemos descartar que los hubiera tomado en parte de las *Epístolas*, pero igualmente pudo haberlos tomado de otras fuentes, y la característica más peculiar de su astronomía, que es el postulado de una décima esfera celeste, no se halla en las *Epístolas* ni en ningún autor anterior a él, por lo que se trata, probablemente, de una innovación original

116 Véase A. Hughes, “The Three Worlds of Ibn Ezra's Hay ben Meqitz,” *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 2002, Vol. 11, No. 1, pp. 1–24, p. 12, nota 64.

117 Véase Tanenbaum, op. cit. Ver también B. Septimus, “Open Rebuke and Concealed Love,” in I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Harvard University, Cambridge, MA, 1983, pp. 11–34.

118 *La corona real*, ed. cit., p. 112.

119 *La corona real*, ed. cit., p. 113.

suya, que después adoptaron otros autores.

En el caso del microcosmos, que aquí nos ocupa, ocurre algo semejante. En líneas generales, tanto las *Epístolas* como Gabirol emplean la correspondencia microcósmica. Pero los detallados paralelismos entre el hombre y el mundo que caracterizan el tratamiento del motivo del microcosmos en las *Epístolas* están totalmente ausentes de la obra de Gabirol, quien únicamente indica la correspondencia entre los cuatro elementos, los cuatro humores y sus cualidades. No podemos descartar que Gabirol conociera las *Epístolas*, pero es posible también que Gabirol llegase al conocimiento de la doctrina del microcosmos por otros canales, como por ejemplo a través de la transmisión de la tradición de la filosofía clásica griega, o del *Sefer Yeşirah* y sus comentarios.

Capítulo 4: El motivo del microcosmos en el noreste de la Península a fines del s. XI y comienzos del XII: en torno a Baḥya ibn Paquda

4.1 El marco histórico: la taifa de Zaragoza frente al poder almorávide

Tras un primer tratamiento del motivo del microcosmos en Gabirol, quien según parece habría abandonado Zaragoza a mediados del siglo XI, encontramos en esa misma ciudad y áreas circundantes, a varios autores que lo retoman de manera muy extensa y detallada, entre fines del siglo XI y comienzos del XII. Nos referimos a Baḥya ibn Paquda (1040?-1110?) en su obra *Los deberes de los corazones*, compuesta en Zaragoza en torno a 1080-1090; al musulmán Ibn al-Sīd de Badajoz (1052-1127), de quien sabemos que pasó algún tiempo en Zaragoza, y que presenta en su *Libro de los cercos espirituales* un tratamiento del paralelismo microcósmico inspirado en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*; a Abraham bar Ḥiyya (m. c. 1136), activo en el condado cristiano de Barcelona, limítrofe con Zaragoza, y a Abraham ibn Ezra (1110-1164), originario de Tudela, también lindante con la taifa zaragozana. Todos ellos se refieren en sus obras al microcosmos. Habría que añadir también al autor del anónimo del *Kitāb maʿānī al-naḥs*, un tratado neoplatónico compuesto probablemente en el noreste de la Península, y erróneamente atribuido a Baḥya ibn Paquda, que reproduce de modo literal partes de la *Epístola sobre el Microcosmos* de los Hermanos de la Pureza. A escala medieval, parece tratarse de una verdadera eclosión del motivo del microcosmos en el noreste de la Península Ibérica.

La taifa de Zaragoza, en manos de la dinastía hudí desde 1038 hasta 1110, alcanzó durante este período su máximo esplendor cultural, experimentando una edad de oro durante una etapa difícil, en la que la rivalidad entre los distintos reinos de taifas fue

aprovechada tanto por los cristianos, en el norte, como por el nuevo imperio almorávide, desde el sur, para intentar hacerse con el control de la Península.

Durante el siglo X, los Omeyas de Córdoba y los Fatimíes de Egipto se habían disputado el dominio sobre el norte de África, sin que ninguno de ellos consiguiera realmente controlar la región. Se trataba de un área difícil de gobernar, dividida entre tribus sedentarias y nómadas, siendo estas últimas las que acabarían por imponerse. Según resume la situación J.L. Martín, “desaparecido el califato omeya a comienzos del siglo XI, los fatimíes lanzan sobre el norte de África a los hilalíes, grupo de nómadas árabes establecidos en el Alto Egipto, que saquean las ciudades norteafricanas y desorganizan la vida política de las tribus sedentarias, con lo que preparan el triunfo de los nómadas, de los almorávides, confederación de tribus beréberes islamizadas poco antes y lanzadas por los juristas malequíes, que aspiran a restaurar el cumplimiento de las normas islámicas, a la conquista de las zonas urbanizadas.”¹

El imperio almorávide surgió en este contexto, presentándose como una fuerza reformadora del Islam y cumplidora de la ley religiosa. El movimiento almorávide se originó entre las tribus beréberes nómadas Ṣinhāya y Lamtuna, antepasados de los modernos tuareg, y se desencadenó con la peregrinación a La Meca de algunos jefes de las tribus Ṣinhāya, junto a su jefe Yaḥya ibn Ibrāhīm. A su regreso, la comitiva pasó algún tiempo en Qayrawān (Túnez), donde recibió una fuerte impresión de las enseñanzas del jurista malikí Abū ‘Imrām al-Fāsī. Al ver la poca formación religiosa de estas tribus, Al-Fāsī envió junto a ellos a un discípulo suyo, Ibn Yāsīn, para que les acompañara a su zona y les instruyera. En 1039, Ibn Yāsīn se retiró con algunos fieles a una isla en el río Níger,

¹ J. L. Martín, *Una sociedad en guerra. Reinos cristianos y musulmanes (siglos XI-XIII)* Historia de España, Historia 16, Madrid, 1980, vol. 4, p. 14.

donde se dedicaron al estudio y a los ejercicios espirituales, constituyendo un “*ribāʿ*” o lugar de retiro espiritual (de esta palabra derivará su nombre, “*al-murābiṭūn*”, almorávides). El movimiento surge, así pues, de la confluencia del estudio de la jurisprudencia mālikí y de ciertas prácticas ascéticas.

Hacia 1055 los almorávides comenzaron su expansión, bajo la guía espiritual de Ibn Yāsīn y el mando militar de Yaḥya ibn ʿUmar. A la muerte de éste, le sucedió su hermano Abū Bakr ibn ʿUmar, quien lideró el movimiento con el título de “*emir*”² hasta 1087. Tras asumir el poder, Abū Bakr se hizo cargo del control de la zona sur, Mauritania y la cuenca de río Senegal, y encargó a su primo Yūsuf ibn Tāšufīn la zona norte. En 1062, Yūsuf ibn Tāšufīn fundó Marrakech, y comenzó desde allí la expansión septentrional del Imperio; en 1077 ya controlaba Tánger, y Ceuta cayó en sus manos en 1084.

En ese momento, el sur de la Península se encontraba dividido en numerosos reinos de taifas, que se pueden agrupar en tres grandes secciones: las taifas árabes o andalusíes (Sevilla, Córdoba, Toledo, Badajoz, Zaragoza), las taifas esclavas en el Levante (Tortosa, Valencia, Játiva, Murcia) y las taifas beréberes (Granada, Málaga). Las luchas y rivalidades no se limitaban a estos tres grupos, y a ellas hay que añadir las campañas contra los reinos cristianos del norte, que hacían alianzas con unos y otros. Para evitar ser atacadas, las taifas pagaban parias o tributos a los reinos cristianos, y contrataban mercenarios para su defensa. Entre guerras y tributos, la población estaba sometida a gran presión fiscal, lo que provocaba gran descontento entre el pueblo llano, y entre la clase de los juristas, que desaprobaban el modo de vida lujoso de los reyes de taifas, y el

² Los almorávides reconocían la autoridad religiosa suprema de los califas ʿabbāsīes de Bagdad, y su líder llevaba el título de “*emir*.”

establecimiento de impuestos que iban más allá de los estrictamente autorizados por la ley islámica.

El acontecimiento decisivo para la entrada del poder almorávide en al-Andalus fue la toma cristiana de Toledo en 1085, que fue en sí mismo un evento más estratégico que militar. Debido a la presión fiscal, existía en Toledo descontento popular y rechazo hacia los reyes de la taifa, de la dinastía de los Banū Dī 'l-Nūn. Por ello, los nobles toledanos solicitaron la ayuda de Alfonso VI, quien prometió al pueblo una exención de los impuestos que se recaudaban precisamente para pagarle a él las parias. En palabras de Emilio González Ferrín, se dio la paradoja de que “el rey al que se pagaban las parias a cambio de no invadir, se comprometía a perdonar el pago a cambio de dejar ser invadidos.”³

La toma cristiana de Toledo en 1085 supuso un profundo impacto para los andalusíes, como evidencian estos versos del poeta toledano Ibn Assal:

¡Andalusíes!, picad vuestros caballos;
sería de locos quedarse aquí por más tiempo.
Las telas suelen deshilacharse por los bordes,
pero Al Ándalus tiene un un roto en el centro.⁴

Otros reyes de taifas, entre ellos el último rey zirí de Granada y el último rey aftasí de Badajoz, asustados por lo ocurrido en Toledo, se unieron a la petición de auxilio a los almorávides. Estos acudieron, y contribuyeron a la victoria musulmana en la batalla de Zalaca contra Alfonso VI, en 1086, regresando posteriormente al norte de África, tal y como habían acordado.

En 1088 los musulmanes andalusíes, sin intervención almorávide, sufrieron una

3 E. González Ferrín, *Historia general de al-Ándalus*, Córdoba, 2009, p. 439.

4 Ferrín, *op. cit.*, p. 412.

derrota en Aledo, y tomaron conciencia de que necesitaban el apoyo de los almorávides para enfrentarse al empuje cristiano. En 1090, los almorávides volvieron a ser invitados a colaborar en al-Andalus, pero esta vez no regresaron a África tras finalizar la campaña militar, pues se dieron cuenta de que se habían convertido en una fuerza imprescindible y podrían fácilmente hacerse con el poder, con el apoyo de los juristas y del pueblo llano. Yūsuf ibn Tāšufīn, que en este momento ya era el líder de los almorávides, tras la muerte de su primo Abū Bakr ibn ʿUmar en 1087, decidió que por el bien del Islam, y también por el suyo propio, los almorávides debían establecerse en la Península. La conquista almorávide de al-Andalus fue relativamente sencilla. A fines de 1090 entraron en los reinos beréberes de Granada y Málaga, sin encontrar prácticamente oposición. En 1091 tomaron Córdoba y Sevilla, en 1094 Badajoz. En algunos casos, los reyes de taifas recibieron apoyo cristiano (el más celebre ejemplo es el que El Cid brindó al reino de Valencia), obstaculizando el avance de los almorávides. A pesar de ello, en 1102 cayó en sus manos Valencia. La última taifa en caer en sus manos fue la de Zaragoza, en 1110, que permaneció poco tiempo en poder almorávide, puesto que en 1118 les fue arrebatada por Alfonso I de Aragón.

Siendo la última en caer, la taifa hudí de Zaragoza constituyó hasta 1110 un verdadero bastión anti-almorávide. Durante el período de coexistencia de estos enemigos políticos, la taifa de Zaragoza y el imperio almorávide, se pusieron también de manifiesto sus diferencias ideológicas. El reino de Zaragoza ostentaba con orgullo su carácter de refinada capital cultural, frente a la supuesta “barbarie” de los almorávides, habitantes del desierto, representantes de una religiosidad tendente al fanatismo.



Figura 7

En la taifa de Zaragoza siguió imperando la concepción andalusí de la promoción de la ciencia y la filosofía, el cosmopolitanismo, etc. En ella, la clase social integrada por intelectuales, literatos, secretarios de la corte, etc. seguía cultivando los ideales del período anterior, que les asemejaban a los autores de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, y en ese entorno se produjo muy probablemente el estudio de este corpus.

En la zona dominada por los almorávides, también llamados “los velados,” en referencia a su atuendo, predominaba, en principio, el cultivo de la ortodoxia religiosa. Según la imagen que generalmente se tiene del movimiento almorávide, y que ha sido reforzada por investigadores como R. Dozy, los almorávides eran poco más que

“guerreros fanáticos procedentes del Sáhara.”⁵ Aunque investigaciones más recientes⁶ aconsejan matizar este estereotipo, al menos en el caso particular de al-Andalus, es cierto que la idiosincrasia almorávide se caracteriza por la voluntad de reforma religiosa. Entre sus rasgos más conocidos se citan: estricta disciplina interna, puritanismo generalizado (prohibición de comer la carne y beber la leche arrebatada al enemigo, destrucción de instrumentos musicales, quema de tabernas), un cierto igualitarismo de género (relevancia del papel desempeñado por las mujeres en el movimiento almorávide, según la tradición de los Ṣanhājah, en los campos de la política y la educación), y, por encima de todo, el legalismo, la identificación del Islam con una adecuación rigurosa a la ley malikí.⁷ En cualquier caso, hemos de tener en cuenta que la mayor parte de las noticias que tenemos sobre la ideología del movimiento almorávide procede de sus enemigos: o bien de miembros de la clase intelectual andalusí que floreció durante las taifas, y que se vio desplazada por ellos, o bien de miembros del posterior movimiento almohade, que les derrotó, alegando que era legítimo hacerles la guerra santa, porque eran responsables de la concepción antropomórfica de Dios extendida entre las clases populares.⁸ Además, el entusiasmo inicial con que se acogió a los almorávides en al-Andalus se fue debilitando poco a poco, y el rechazo inicial de los almorávides hacia el refinamiento de la cultura andalusí fue dando paso a cierta acomodación a ella.

5 R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, 1982, vol. 4, p. 162.

6 Véase, por ejemplo A. García-Sanjuán, “Jews and Christians in Almoravid Seville,” en *Medieval Encounters* 14 (2008): 78-98.

7 T. Hodgkin, “The Radical Tradition in Muslim West Africa,” in *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, 1976, p. 107-108.

8 Véase D. Serrano “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?,” en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina, eds., *Los almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols. vol. 2, pp. 815-852.

4.1.1 Doctrina jurídica y teología racional bajo los almorávides

La primera de las ciencias religiosas que se desarrolló en el Islam fue el *fiqh* o derecho religioso, que obedecía a la urgente necesidad de adaptar la ley contenida directamente en el Corán (la *šarīʿah*) a las condiciones específicas de la vida social y política de la naciente comunidad. Así, surgieron cuatro escuelas jurídicas (*madāhib*) principales en el Islam sunní: primero, las escuelas mālikí y ḥanafí, de carácter más tradicionalista; después, las escuelas šāfiʿí y ḥanbalí.

Desde el punto de vista de la doctrina jurídica, el Islam de al-Andalus se caracterizó desde sus comienzos por el tradicionalismo y por la adhesión a la escuela mālikí, basada en las opiniones autorizadas del fundador de la escuela Mālik b. Anas (m. 795) y sus discípulos.⁹ Las primeras escuelas jurídicas que surgieron en el Islam sunní, la ḥanafí y la mālikí, se basaban fuertemente en la opinión autorizada (*raʾy*) de un jurista reconocido a la hora de determinar las leyes. Fue al-Šāfiʿī (m. 820), fundador de la escuela que lleva su nombre, quien inauguró la disciplina de los “fundamentos del derecho” (*uṣūl al-fiqh*), según la cual cuando no existe ningún texto revelado en el que fundamentar una ley, los métodos a los que se ha de recurrir son la deducción por analogía (*qiyās*) y el consenso de la comunidad (*iymāʿ*), restando importancia a la opinión autorizada.

A pesar del mencionado tradicionalismo, a partir del siglo X se constata un proceso de reforma en el seno del mālikismo andalusí, que se fue adaptando gradualmente a fundamentar la doctrina legal de manera más directa en el Corán y el *ḥadīth*, las fuentes de la revelación, de modo que no dependiera tanto de las opiniones de Mālik y sus

9 D. Urvoy, “The ‘ulamā’ of al-Andalus”, en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por Salma Khadra Jayyusi, Leiden-New York, 1991, vol. 2, pp. 849-877, p. 850.

seguidores.¹⁰ La disciplina de los fundamentos del derecho influyó en todas las escuelas, que buscaron maneras de integrarla, a pesar del rechazo inicial. En al-Andalus la doctrina šāfi‘í comenzó a difundirse a fines del siglo IX y comienzos del X, pero en 950 ‘Abd Allāh, hijo del califa Abderramán III, que era šāfi‘í fue acusado de conspirar contra su padre, y posteriormente ejecutado por ello, algo que provocó el retroceso del šāfi‘ismo.¹¹ A pesar de estas dificultades iniciales, los fundamentos del derecho fueron penetrando poco a poco en la doctrina jurídica andalusí. Aunque continuó el predominio de la ortodoxia mālikí, otras corrientes de pensamiento, como la teología racional (*kalām*) y el sufismo, también comenzaron a abrirse paso en al-Andalus ya en época del califato de Córdoba, como atestigua la obra de Ibn Ḥazm (994-1064) *Kitāb al-fiṣal fī'l-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*.

Una figura que muestra cómo el malikismo adoptó los fundamentos del derecho, así como la teología racional de corte aš‘arí es Abū 'l-Walīd al-Bājī (m. 1081), quien introdujo en al-Andalus la versión malikí oriental de los fundamentos del derecho, y fue por eso acusado de infidelidad (*kufr*), herejía (*zandaqa*) e innovación (*tabdīl*).¹² De cualquier forma, si el malikismo logró mantenerse en al-Andalus, fue debido a su capacidad para adaptarse a los nuevos desarrollos legales e integrarlos.¹³

En este sentido, al llegar a la época almohade, vemos que algunos juristas que ocuparon destacadas posiciones oficiales cumplieron precisamente un papel importante en la reforma del mālikismo tradicional, como Ibn Rušd al-Ġadd (m. 1126) y Abū Bakr ibn

10 M. Fierro, “Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades”, en *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. 2, pp. 895-935.

11 M. Fierro, “Heresy in al-Andalus,” en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por Salma Khadra Jayyusi, Leiden-New York, 1994, vol. 2, pp. 895-907, p. 897.

12 Fierro, *op. cit.*, p. 898.

13 Fierro, *op. cit.*, p. 903.

al-ʿArabī (m. 1148).

Abū Bakr ibn al-ʿArabī había estudiado en Bagdad con el célebre al-Ghazālī (m. 1111), quien logró, en una impresionante obra de síntesis, integrar el sufismo en la ortodoxia del Islam sunní. Al-Ghazālī conocía bien la disciplina de los fundamentos del derecho, la teología racional (*kalām*) y la filosofía, que se reflejan en su obra, a menudo de un modo crítico. Asimismo, la obra de Abū Bakr muestra la huella del *kalām* ašʿarí, el sufismo y la doctrina de los fundamentos del derecho. A su regreso de Oriente, en 1097, Abū Bakr difundió en al-Andalus la obra de al-Ghazālī.¹⁴ Abū Bakr, que había apoyado la toma del poder por parte de los almorávides, fue nombrado por ellos juez (*qādī*) de Sevilla, aunque parece ser que en algún momento abandonó esta posición para dedicarse a la enseñanza.

El jurista que más destacó en la reforma del mālikismo andalusí fue Ibn Rušd al-ʿYadd, abuelo del famoso filósofo Averroes. No viajó nunca a Oriente. Fue nombrado por los almorávides juez supremo (*qādī al-ʿyamāʿa*) en Córdoba en 1117, pero en 1121 abandonó el cargo para dedicarse a componer sus textos legales. Su esfuerzo se dirigió a conectar la doctrina mālikí temprana con el Corán, el *ḥadīth*, el consenso y la deducción por analogía, es decir, a armonizar la doctrina mālikí con la disciplina de los fundamentos del derecho, sin que ello implicara cambios sustanciales en la práctica mālikí andalusí tradicional.

Otra corriente de pensamiento que poco a poco penetró en al-Andalus fue el *kalām* o teología racional islámica, que había surgido en Basora y Bagdad en el siglo VII. La primera de las escuelas de *kalām* se llama *muʿtazila*, y sus principales postulados eran la

14 K. Garden, “Al-Ghazālī’s Contested Revival: *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* and Its Critics in Khorasan and the Maghrib”, Tesis doctoral, University of Chicago, 2005, pp. 160-161.

defensa de la unidad y la justicia divinas, y la afirmación del libre albedrío, que hace al hombre responsable de sus actos y, por ende, merecedor de castigo o recompensa en el mundo venidero. Respecto de la exégesis coránica, la *muʿtazila* acepta la interpretación alegórica de aquellos pasajes que parecen adscribir a Dios cualidades humanas. La segunda de las escuelas del *kalām* se llama *ašʿariyya*, y se caracteriza por una postura en general más conservadora que la de la *muʿtazila*. La *ašʿariyya* sostiene cierto atomismo, según el cual Dios es responsable de crear la configuración actual del mundo a cada momento. También se caracteriza por una doctrina determinista de la acción humana, aunque atenuada por la doctrina de la “adquisición” (*kasb*), mediante la cual el hombre “adquiere” responsabilidad sobre sus acciones, al mismo tiempo que Dios determina la existencia de estas acciones. Respecto de la exégesis coránica, la *ašʿariyya* muestra reticencia a explicar los antropomorfismos del Corán de manera alegórica, que han de ser aceptados sin cuestionarse su verdadero significado.

El primer muʿtazilí del que se tiene noticia en al-Andalus es un cordobés, *Ḳalīl al-Gafla*.¹⁵ Viajó a Oriente, donde estudió con seguidores del fundador de la *muʿtazila*, *Ḥasan al-Baṣrī*. A su regreso a al-Andalus, sostuvo en público la doctrina del libre albedrío, lo que provocó algunas enemistades, al parecer sin repercusiones jurídicas, aunque tras su muerte su biblioteca fue expurgada. Mantuvo amistad, sin embargo, con ʿAbd Allāh ibn Masarra (m. 899), padre del famoso místico Ibn Masarra, con quien parece que compartía simpatías *muʿtazilíes*. La *muʿtazila* se mantuvo en al-Andalus, y encontramos personajes que se adhieren a esta doctrina hasta el final del período omeya.

A pesar de lo que pudiera en principio pensarse, dado su rigorismo religioso, los

15 M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987, pp. 91 ss.

almorávides no prohibieron por completo el estudio del *kalām*. Como indica Delfina Serrano: “El examen de las biografías de ulemas que vivieron entre el último cuarto del siglo XI y el tercer cuarto del XII revela que aquéllos que tuvieron alguna competencia en materia de *kalām* no sufrieron represalias por ello. Al contrario, a muchos les fueron confiados puestos de relevancia en la administración almorávide.”¹⁶ En época almorávide, fue la segunda de las escuelas de *kalām*, la escuela aš‘arí, la que tuvo una mayor presencia en las instancias oficiales en al-Andalus. Esto no se produjo de manera indiscutida, sino que hubo un grupo de ulemas, adversarios de la escuela aš‘arí, que presionaron al emir para que declarase herejes a los mutacálimes. Estas presiones dieron lugar a una serie de consultas de las que resultó, según la interpretación de Delfina Serrano, un proceso de integración y aceptación del aš‘arismo en el movimiento almorávide, llevado a cabo por destacados jueces, como los ya mencionados Ibn Rušd al-Ŷadd o Abū Bakr ibn al-‘Arabī.¹⁷ Esta integración del *kalām* no se reduce a un par de personajes destacados, sino que es cuantitativamente relevante, pues según los datos de Serrano, contamos con biografías de nada menos que 76 personajes del período almorávide que tuvieron alguna relación con el estudio del *kalām*.¹⁸ El hecho de que personalidades ligadas al *kalām* no fueran excluidos de cargos en la administración por los almorávides socava en cierta medida el estereotipo de fanatismo religioso frecuentemente proyectado sobre este régimen.

16 D. Serrano, “¿Por qué llamaron los almorávides antropomorfistas a los almorávides?”, p. 819.

17 D. Serrano, “Los almorávides y la teología aš‘arí: ¿contestación o legitimación de una disciplina radical?”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, nº 13, Madrid, 2003, pp. 461-516, p. 471.

18 Serrano, “Los almorávides...”, p. 475.

4.1.2 Sufismo

Otra corriente intelectual que experimentó un desarrollo notable en época almorávide fue el sufismo. Este movimiento místico, surgido en Oriente en el s. VIII, busca, en su formulación típica, la iluminación interior a través de un camino que se recorre con la ayuda de un guía espiritual, y que consta de varias etapas bien establecidas, conocidas como estaciones, que el adepto ha de ir superando una a una. El sufismo parece haber sido inaugurado en la Península Ibérica por Muḥammad ibn Masarra (883-931),¹⁹ aunque en generaciones anteriores a él ya encontramos en al-Andalus la práctica del asceticismo (*zuhd*), modo de vida adoptado por los sufíes, uno de cuyos difusores fue precisamente ‘Abd Allāh ibn Masarra (m. 899), padre de Muḥammad, a quien ya hemos mencionado por sus simpatías hacia la *mu‘taẓila*.²⁰

En Muḥammad ibn Masarra el sufismo se combina con la filosofía neoplatónica. Su sistema es un sufismo de las letras, centrado en la interpretación esotérica del Corán. ‘Abd Allāh, padre de Muḥammad, era un jurista y transmisor de *ḥadīth* que había viajado a Oriente en dos ocasiones, de modo que Ibn Masarra podría haber conocido las doctrinas ascéticas y contemplativas del sufismo a través de su padre, o de sus compañeros de peregrinación. En torno al año 912, Ibn Masarra fundó un lugar de retiro espiritual en la sierra de Córdoba en compañía de un grupo de seguidores. Más tarde peregrinó a Oriente,

19 Hasta una fecha relativamente reciente no se conocían las obras originales de Ibn Masarra, lo que dio pie a una reconstrucción de su pensamiento bastante libre por parte de M. Asín Palacios (*Ibn Masarra y su escuela*, Madrid, 1916). Afortunadamente existe hoy día una excelente edición y traducción castellana de sus obras, a cargo de P. Garrido (*Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: la ciencia de las letras en el sufismo*, Tesis doctoral, Salamanca, 2008 y “Traducción anotada de la Risālat al-ītibār de Ibn Masarra de Córdoba,” *Numen* 10, pp. 81-87). Véase también Emilio Tornero, “Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara* 14 (1993): 47-64.

20 Sobre la práctica del asceticismo en al-Andalus entre los siglos VIII y X, véase M. Marín, “Muslim Religious Practices in al-Andalus (8th-10th centuries),” en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por S. Jayyusi, Leiden-New York, 1994, vol. 2, pp. 878-893.

donde conoció a sufíes, probablemente discípulos de los maestros Dū 'l-Nūn (m. 859) y Sahl al-Ṭustarī (m. 896), famosos por haber cultivado la “ciencia de las letras”. Ibn Masarra regresó a Córdoba durante el gobierno de Abderramán III, y se dedicó a difundir sus doctrinas hasta su fallecimiento a los 50 años en su lugar de retiro de la sierra de Córdoba. A pesar de los recelos que despertaba su actividad, patentes en la acusación de *zandaqa* de que fue objeto, basada principalmente en sus defensa de tesis muʿtazilíes como el libre albedrío, no hay constancia de que fuera perseguido en vida. Sus seguidores, por el contrario, sí fueron acusados y perseguidos en época posterior.²¹

A efectos de nuestro trabajo, Ibn Masarra es especialmente relevante, pues en su obra encontramos por primera vez una formulación del paralelismo microcósmico en al-Andalus:

Dios -enaltecido sea Su nombre- ha dispuesto asimismo que el alma racional (*naḥs nāṭīqa*) sea como la luna y ha dispuesto que el intelecto sea como el sol, de modo que esta alma racional que hay en el hombre recibe la luz del intelecto, así como la luna recibe la claridad del sol. Por ello esa ciencia que [el alma] adquiere [del intelecto] se manifiesta por medio de veintiocho letras en correspondencia con el número de las mansiones lunares. El ser humano expresa asimismo lo que hay en su interior (*ḍamīr*) por medio de veintiocho letras. Hay en ello una indicación del hecho de que el **microcosmos** (*al-ʿālam al-ṣagīr*) [humano] es una parte del **macrocosmos** (*al-ʿālam al-kabīr*). Comprende esto y medita sobre ello, pues es un aspecto del conocimiento más sutil (*daqīq*), cuya huella se había perdido al haberse interrumpido su transmisión.²²

Ibn Masarra, al parecer, recoge una tradición que también es recogida por los autores de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, al vincular el intelecto al sol, el alma racional a la luna, y las veintiocho letras del alfabeto árabe a las veintiocho fases de la luna. Recordemos que Ibn Masarra es el iniciador en al-Andalus de una corriente de

21 Véase M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987, p. 132 ss.

22 P. Garrido, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: la ciencia de las letras en el sufismo*, Tesis doctoral, Salamanca, 2008, p. 306.

sufismo que presta especial atención a las letras. La coincidencia sobre este punto entre la obra de Ibn Masarra y las *Epístolas*, ambas compuestas en torno a mediados del siglo X, encuentra la explicación más plausible en que ambos se basaron en una misma fuente o tradición.

Tras Ibn Masarra, y la persecución sufrida por sus seguidores, pudiera parecer que hubo un paréntesis en el desarrollo del sufismo en al-Andalus, hasta la súbita aparición de una figura de primer orden, Muḥyī 'l-Dīn ibn 'Arabī (Murcia 1165-Damasco 1240). Esto no es así, pues se mantuvo cierta continuidad del sufismo en la Península, como ha indicado Claude Abbas.²³ Esta continuidad se muestra, por ejemplo, en la existencia de ascetas y santones a quienes se atribuyen “prodigios”, como se ve en la polémica sobre los “prodigios de los santos” (*karamāt al-awliya'*)²⁴ que tuvo lugar en el siglo X. La polémica comenzó en Qayrawan (Túnez), cuando un jurista mālikí, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (d. 996), negó la posibilidad de que los piadosos pudieran hacer milagros. La polémica se extendió hasta al-Andalus, donde autores como al-Ṭalamankī (1036) y al-Ṭulayṭulī (conocido como Ibn Šaqq al-Layl, m. 1063) compusieron tratados refutando a Ibn Abī Zayd.

En 1034, Al-Ṭalamankī fue acusado de hereje (*kariyī*) en Zaragoza por un grupo de nobles y juristas, pero fue declarado inocente, y regresó a Talamanca, donde vivió en un lugar de retiro hasta su muerte en 1036. Dice Fierro: “Los datos de que disponemos acerca del juicio contra al-Ṭalamankī son escasos y de una naturaleza tal que hace muy difícil determinar qué estaba realmente en juego [...] pero la acusación de *kariyismo*

23 C. Abbas, “Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī,” en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por S. Jayyusi, Leiden-New York, 1994, vol. 2, pp. 909-933.

24 M. Fierro, “The Polemic about the *karamat al-awliya'* and the development of sufism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992): 236-249.

siempre estaba relacionada con la cuestión del imamato, y bien pudiera haberlo estado también en el caso de -Ṭalamankī.”²⁵ Al-Ṭalamankī sostenía que el imamato debería recaer sobre el mejor musulmán, independientemente de su filiación genealógica, y parece ser que él se consideraba a sí mismo cumplidor de tal requisito, algo que da un sesgo político a su doctrina que preludia a sufíes posteriores, como Ibn Barraḡān (m. 1141) e Ibn Qasī, quienes estuvieron claramente implicados en revueltas de carácter político.

La cuestión de los “milagros de los santos” está relacionada con la profecía, porque los milagros (*muʿjizāt*) son una prueba de que el que los realiza es profeta. De ahí la distinción, terminológica y táctica, entre prodigios (*karamāt*) y milagros (*muʿjizāt*). El problema de fondo, distinciones terminológicas aparte, es que si los santos pueden realizar milagros, se hace difícil distinguirlos de los profetas, y se plantea la cuestión de si es posible la profecía en el Islam después del Profeta Mahoma, algo que en principio el Corán parece rechazar, al llamar al Profeta Mahoma “sello de los profetas” (*khatam al-nabiyyin*, Q 33:40), algo que suele entenderse como que Mahoma es el último de los profetas. Pero esta expresión puede interpretarse de modo diferente, como queriendo decir simplemente que Mahoma es el mejor de los profetas. Si comparamos con el caso de la profecía en el judaísmo, Moisés sería el “mejor de los profetas”, pero hubo muchos profetas después de él en el tiempo. La profecía de Moisés es “mejor” en el sentido de que fija las leyes, es legislativa, mientras que la profecía de los profetas posteriores no lo es. De manera semejante, algunos comentaristas en el Islam han interpretado que Mahoma es el Enviado (*rasūl*), es decir, la persona a quien Dios reveló la ley, mientras

25 Fierro, *op. cit.*, pp. 247-248.

que un profeta (*nabī*) es una persona a quien Dios ordena meramente propagar la ley, ya recibida por alguien anterior a él.²⁶ Fue precisamente el más importante sufí andalusí, Muḥyī 'l-Dīn ibn 'Arabī (1165-1240), quien defendió esta interpretación, que permite una existencia continuada de la profecía en el seno del Islam, algo que no deja de tener profundas implicaciones políticas:

[la profecía que cesó] es la profecía legislativa, pero no la profecía de rango espiritual. Ninguna ley podrá nunca abrogar la ley [de Mahoma]... ni añadir a ésta otra ley. Este es el significado del dicho del Profeta de que “la misión y la profecía cesaron y no habrá ningún mensajero ni profeta después de mí”. Quiere decir que después de mí no habrá ningún profeta que dicte una ley diferente a la mía. Es más, si lo hubiera [algún profeta después de mí], estaría sujeto a mi ley. [Y el sentido de la expresión] “ningún mensajero” es que ningún mensajero será enviado después de mí con una ley a un grupo de las criaturas de Dios para invitarles a que la cumplan. Esta es la [profecía] que cesó, y cuyas puertas se cerraron, no la profecía de rango espiritual.²⁷

Durante el período almorávide se dio tensión entre los ascéticos, opuestos al poder político, y los eruditos y juristas cercanos a los círculos del poder almorávide. Así, en el período almorávide hubo en al-Andalus dos procesos “inquisitoriales” (*miḥnāt*) contra el sufismo: uno contra las obras de al-Ghazālī, y otro contra tres personajes, Ibn Barraġān (m. 1141), al-Mayūrqī, Ibn al-‘Arīf (m. 1141), que fueron convocados a Marrakech para ser juzgados en 1141.

Al tomar el poder los almorávides en al-Andalus, el gran pensador al-Ghazālī (1058-1111) había dictado una *fatwa* en su apoyo, en la que declaraba a Yūsuf ibn Tāšufīn “*amīr al-muslimīn*,” evitando declararle “*amīr al-mu‘minīn*,” título reservado a los califas abbasíes.²⁸ A pesar de ello, las circunstancias llevaron al régimen almorávide a

26 Y. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* University of California Press, Berkeley-London, 1989, pp. 68 ss.

27 *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ed. Cairo, vol. 2, p. 3, líneas 20ss., citado en Friedmann, *op. cit.*, p. 74.

28 M.J. Viguera, “Las cartas de al-Ghazali y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yusuf b. Tašfīn”, *Al-Andalus* XLI (1977): 341-374.

ordenar la quema de su obra magna, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (*Revivificación de las ciencias religiosas*), por presiones de los juristas afines a los círculos del poder político, que veían en el sufismo de al-Ghazālī una amenaza a su autoridad religiosa. Algunos de los ascetas andalusíes habían de hecho comenzado a evolucionar en dirección de un sufismo radical, alegando que tenían acceso a un conocimiento especial, superior al del resto de los mortales (esto es, al de los juristas del “establishment”). La *Iḥyāʾ* fue quemada en Córdoba en 1109, por órdenes del juez principal de Córdoba, Ibn Ḥamdān, lo que produjo un mayor sentimiento de unidad entre los partidarios del sufismo. Bajo los almorávides, los *fuqahāʾ* tenían gran influencia política, ya que les habían ayudado en su lucha por conseguir el poder, aliándose con ellos frente a los anteriores reyes de taifas. La administración almorávide tenía en nómina a juristas, totalmente ingresados en la estructura estatal. Los juristas que rechazaron unirse a la empresa almorávide y aceptar cargos públicos fueron llamados “*munqabiḍūn*,” (“los que rechazan el poder”), y “*zuḥḥād*.” Según Fierro y Marín, estos fueron los precursores de los sufíes del siglo XII en al-Andalus.

A partir de 1130, el poder almorávide se ve amenazado por los almohades. Aunque al comienzo los almorávides pueden contener los ataques almohades, a partir de la década de 1140, los almorávides están en decadencia política, y se ven obligados a reinstaurar impuestos no autorizados por el Islam, cuya abolición había sido una de las medidas que les habían llevado al poder en primer lugar. Una toma de postura ideológica de fuerte oposición al sufismo, personificado en al-Ghazālī y otros, parece haber sido su respuesta a los desafíos externos, de almohades, e internos, de los ascetas y místicos que se oponían a ellos.

En 1141 dos importantes figuras del sufismo andalusí, Ibn Barraġān de Sevilla, autor de dos comentarios al Corán y de un tratado sobre los nombres de Dios,²⁹ su discípulo Ibn al-ʿArīf, líder de una *ṭarīqa* o fraternidad sufí en Almería, y otro sufí, al-Mayūrqī, fueron convocados a Marrakesh para ser allí interrogados. Al-Mayūrqī huyó, pero Ibn Barraġān e Ibn al-ʿArīf fueron trasladados a Marrakesh, donde el primero de ellos fue ejecutado por heterodoxo. Según nos dice una fuente tardía, había llegado a ser declarado imām en 130 poblaciones, lo que nos da idea del potencial en términos políticos del movimiento sufí. Ibn al-ʿArīf murió ese mismo año, quizá envenenado.

En 1143, los almorávides vuelven a ordenar por segunda vez la quema de las obras de al-Ghazālī, ahora en un momento de mayor debilidad política debido a la amenaza almohade.

En 1144, con los almorávides ocupados en contener el avance almohade en el norte de África, estallan una serie de revueltas en al-Andalus, entre las que destaca, por su base ideológica de carácter revolucionario-sufí, la revuelta de Ibn Qasī (1142-1151)³⁰, autor de un tratado llamado *Khaṭṭ al-naʿalayn* (*El descalzarse las sandalias*)³¹, que trata de escatología y cosmología, en la línea de los Hermanos de la Pureza, Ibn Masarra y al-Ghazālī. Ibn Qasī emplea en su obra un lenguaje político, y, al igual que harán los almohades, se considera “*mahdī*,” “*imām*,” y “*gharīb*” (“extraño”), empleando la metáfora de la alienación como señal de pertenencia a un cuerpo político diferente. Líder de un grupo sufí, cuyos integrantes son conocidos como los “*murīdūn*” (“los que buscan [la verdad]”), Ibn Qasī se rebeló en Silves, en el Algarve, y consiguió por las armas

29 Sobre esta figura, véase D. Gril, “La lecture supérieure du Coran selon Ibn Barraġān,” *Arabica* 37:3/4 (2000): 510-522.

30 Sobre esta figura, véase D. Goodrich, “A Sufi Revolt on Portugal: Ibn Qasī,” Tesis doctoral, Columbia University, 1978.

31 Editado por J. Dreher, Bonn, 1985.

independizarse de los almorávides. Inicialmente aliado de los almohades, después se enemistó con ellos, y declaró de nuevo su independencia, pactando con el rey Afonso Henriques de Portugal, algo que fue considerado una traición por los suyos y provocó su caída, muriendo asesinado en un golpe de estado en 1151. Se ha conservado su tratado gracias a que en 1194 el hijo de Ibn Qasī proporcionó en Túnez una copia a Ibn ‘Arabī (1165-1240), quien compuso un comentario sobre esta obra.

4.1.3 Filosofía

La filosofía también floreció bajo el régimen de los almorávides, a pesar de la oposición de los maestros del derecho religioso, como podemos ver en las vidas, un tanto azarosas, de los dos principales filósofos musulmanes de esta época en al-Andalus: Ibn Bāyṣa e Ibn al-Sīd de Badajoz.

Abū Bakr ibn Yaḥya ibn al-Ṣā‘ig ibn Bāyṣa³² (ca. 1085-1139), nacido en Zaragoza, recibió una buena formación en filosofía, ciencias y medicina, y era un consumado poeta. Al tomar los almorávides Zaragoza en 1110, pasó a ser visir del gobernador almorávide cuando todavía estaba en la veintena. En 1118, Alfonso I de Aragón conquistó Zaragoza, e Ibn Bāyṣa huyó a la taifa de Játiva, gobernada por un hermano del líder almorávide Ibn Tāšufīn. Ibn Bāyṣa permaneció ligado a los círculos del poder almorávide, y sirvió como visir en Granada. También estuvo en Sevilla, en 1136, y murió en Fez en 1139, al parecer cuando iba de camino hacia Orán. Existe una leyenda según la cual la causa de su muerte fue el haber comido una berenjena envenenada por un médico que rivalizaba con él.

32 D. Dunlop, “Ibn Bāyṣa,” *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman; , Th. Bianquis; , C.E. Bosworth; , E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011 y J. Puig Montada “Philosophy in Andalusia,” en *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, pp. 155-179, pp. 155 ss.

Estudió el *Organon* de Aristóteles, obra sobre la cual discutió con Ibn al-Sīd de Badajoz. Realizó una gran aportación en forma de comentario a la obra de Aristóteles, en los campos de la lógica y la física, y es principalmente conocido por su obra *El régimen del solitario* (*Tadbīr al-mutawahhīd*), en la que algunos han visto una especie de escapismo del filósofo hacia la mística:

Tras la salida de Zaragoza y a la vista de los fracasos, tanto personales como políticos -pues, por un lado, no era partidario del régimen político de los reinos de taifas en que vivió, y, por otro, vio el descalabro de su ciudad natal, gobernada al final por los almorávides y ocupada posteriormente por los cristianos-, se recluyó en una especie de mística intelectual, favorecida además por el influjo de su maestro y guía al-Fārābī. De ahí que aparecieran toda una serie de escritos, compuestos ya fuera de Zaragoza, como *El régimen del solitario* y unos cuantos pequeños tratados o *Risālas* (...) Todo lo cual hace pensar que la lectura del *De anima* aristotélico, en las versiones neoplatonizadas que le llegaron, le condujeron a una búsqueda interiorista de la propia perfección, a una “mística intelectual”.³³

En su *Libro sobre el alma*, que es una adaptación del *De anima* de Aristóteles, Ibn Bāyṣa nos dice:

La ciencia del alma precede en todo tipo de dignidad a todas las demás ciencias físicas y matemáticas. Además, todas las ciencias necesitan la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, **es cosa generalmente admitida que aquel de quien no se está seguro que conozca el estado de su propia alma, merece que tampoco se esté seguro de que sepa [el estado de] otras cosas.** Así pues, si no conocemos nosotros el estado de nuestras almas y qué son, y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto y fiable o no, no podremos confiar de [*sic*] otras cosas que nos resultan obvias. Además la ciencia del alma proporciona al que examina [las cosas] capacidad para aprehender premisas sin las cuales la ciencia natural no es perfecta. En cuanto a la sabiduría política, no puede ser tratada ordenadamente sin antes conocer el tema del alma.³⁴

Nos interesa indicar que en la frase resaltada en negrita, cuando Ibn Bāyṣa se

33 J. Lomba, Introducción a Ibn Bāyṣa, *Libro sobre el alma* (*Kitāb al-naḥs*), Madrid, 2007, p. 13.

34 Ibn Bāyṣa, *Libro sobre el alma*, p. 24.

refiere a “aquel de quien no se está seguro que conozca el estado de su propia alma” podría traducirse igualmente, parafraseando el motivo delfico, “aquel de quien no se está seguro que se conozca a sí mismo”, dado que en lengua árabe no hay diferencia alguna entre decir “mi alma” y “a mí mismo” (*nafsī*, en ambos casos).

El segundo de los filósofos musulmanes que destaca en este período es Ibn al-Sīd de Badajoz, conocido como al-Baṭalyawsī (Silves 1052-Valencia 1127). Autor nacido en Badajoz en el seno de una familia procedente de Silves, destacó en el cultivo de diversas disciplinas científicas, como la gramática y lexicografía, la transmisión y el estudio de las tradiciones sobre Mahoma, el derecho islámico, la teología, y la filosofía, destacando especialmente como filólogo y filósofo. Como gramático, introdujo en al-Andalus las novedades de la escuela bagdadí.³⁵

La biografía de Ibn al-Sīd le presenta como un auténtico “ulema itinerante,”³⁶ algo que se debe a las variables circunstancias políticas en las que tuvo que desarrollar su carrera. Su itinerario refleja los cambios que la conquista almorávide impuso en el panorama de la actividad intelectual andalusí, la transición entre el orden cultural de las taifas y la administración almorávide, más hostil a la filosofía. Ibn al-Sīd recibió su educación en el Badajoz de la dinastía aḥṣāṣī, en un momento en que florecían en las taifas los estudios tanto de las ciencias religiosas como de las bellas letras, la filosofía y la poesía. Se formó en gramática, lexicografía, *adab* y lectura del Corán, *ḥadīth* y *fiqh*. No sabemos con quién estudió filosofía, los diccionarios biográficos sólo mencionan de manera genérica que tuvo “otros maestros”. No realizó la peregrinación a Oriente, aunque viajó mucho por la Península Ibérica. Al parecer, debió abandonar Badajoz de

35 S. Peña, “Gramáticos en al-Andalus”, p. 48.

36 Véase D. Serrano, “Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (1052-1125): de los reinos de taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético,” en *Al-Qanṭara* 23, 1 (2002): 53-92.

resultas del enfrentamiento entre los dos hijos de al-Muzaffar ibn al-Aḥḥas a la muerte de su padre. Parece que por su apoyo a ʿAlī, uno de los príncipes enfrentados, el hermano de Ibn al-Sīd fue ejecutado, y él huyó a Toledo. En el transcurso de sus viajes por la Península, Ibn al-Sīd estuvo en Toledo, Albarracín, y Zaragoza, todos ellos centros destacados por el estudio de la filosofía. En Zaragoza estuvo en algún momento entre 1085-1107. Se halla pues, en Zaragoza, en las fechas en torno a las que Baḥya ibn Paqda compuso su obra *Los deberes de los corazones*, cuya fecha de composición se estima entre 1080 y 1090, y en las que Abraham bar Hiyya y Yehudah ben Barzilai están en activo en Barcelona. Después llegó a la Córdoba de los almorávides, de la que tuvo que salir huyendo (al parecer, por haber dedicado versos eróticos de carácter atrevido a los hijos del gobernador almorávide), y terminó su carrera en el Levante, en Valencia y otras ciudades. Sostuvo polémicas con Abū Bakr ibn al-ʿArabī e Ibn Bāyḥa. Pese a que su carrera se llevó a cabo únicamente en la Península, la peregrinación a Oriente de algunos de sus estudiantes fue el medio por el cual sus obras se transmitieron fuera de al-Andalus.³⁷

Ibn al-Sīd compuso numerosas obras de asuntos filológicos y literarios,³⁸ una obra de derecho mālikī (*Kitāb šarḥ al-muwaṭṭaʿ*), una obra de heresiografía (*Kitāb al-inṣāf fī ʿl-tanbīḥ ʿala ʿl-asbāb al-mūyiba li-ikṭilāf al-umma*), una obra en la que polemiza con Ibn Bāyḥa sobre temas de gramática y lógica (*Kitāb al masāʿil*),³⁹ y una obra filosófica (*Kitāb al-ḥadāʾiq*).

37 Serrano, p. 66.

38 Véase la breve descripción en M. Asín Palacios “Ibn al-Sīd de Badajoz y su ‘Libro de los cercos’ (*Kitāb al-ḥadāʾiq*)”, en *Ibn as-Sīd al-Baṭalyawī ʿAbdallāh ibn Muḥammad (d. 521/1127) Texts and Studies*, collected by F. Sezgin, Frankfurt am Main, 1999, pp. 129-238, pp. 48-49.

39 Ver E. Tornero “Cuestiones filosóficas del *Kitāb al masāʿil* de Ibn al-Sīd de Badajoz,” en *Al-Qanṭara* 5 (1984): 15-32.

Ibn al-Sīd se esforzó por refutar la interpretación literalista de las fuentes de la revelación, cuya consecuencia más grave es el antropomorfismo.⁴⁰ Del antropomorfismo trata en su *Kitāb al-tanbīh ʿala l-asbāb allāti awjabat al-ikhtilāf bayna l-muslimīn*. Puesto que en al-Andalus existía una escuela jurídico-teológica, la zāhiri, liderada por Ibn Hazm de Córdoba, que propugnaba que el Corán y la tradición profética debían ser tomados al pie de la letra, ésta parece haber sido el objeto más inmediato de sus críticas.

Su obra filosófica más destacada es el *Libro de los cercos* (*Kitāb al-ḥadāʾiq*), obra en la que aparece el motivo del microcosmos. El *Libro de los cercos* fue muy influyente entre los judíos andalusíes. Fue traducido al hebreo por Moisés ibn Tibbon (1240-1283), y dejó huella en el posterior desarrollo de la filosofía judía.⁴¹ Entre los árabes, por el contrario, esta obra cayó en el olvido. Serrano indica no haber encontrado “noticias acerca de la transmisión del *Kitāb al-ḥadāʾiq* entre los discípulos musulmanes de Ibn al-Sīd”.⁴²

El texto del primer capítulo del *Libro de los cercos* aparece casi igual en la obra de al-Ghazālī *Mīzān al-ʿamal*.⁴³ Ghazālī, cuya obra se difundió en al-Andalus durante la época almorávide, pudo haber sido una de las fuentes utilizadas por Ibn al-Sīd.

En el prólogo al *Libro de los cercos*, Ibn al-Sīd enumera las tesis de los filósofos que se propone explicar, a petición de su destinatario (un recurso retórico muy frecuente en la filosofía medieval), que son siete:⁴⁴

1-el orden en el que los seres proceden de la Causa Primera, que se parece a un círculo ideal, que comienza desde un punto y después vuelve a él, y cuyo punto de retorno es

40 Serrano ¿Por qué llamaron los almorávides antropomorfistas a los almorávides, p. 823.

41 D. Kaufmann, “Die Spuren al-Baṭlajūsi’s in der jüdischen Religionsphilosophie,” *Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1879-1880*, pp. 1-64.

42 Serrano, *op. cit.*, p. 822.

43 H. Derenbourg “Al-Batalyousi,” *Revue des Etudes Juives*, 7 (1883): 274-279.

44 Ver M. Asín Palacios “Ibn al-Sīd de Badajoz y su ‘Libro de los cercos’ (*Kitāb al-ḥadāʾiq*)”, p. 183.

precisamente la forma del hombre.

2-la esencia del hombre, que llega después de su muerte al punto que alcanzó su ciencia mientras estaba con vida. Su ciencia se parece también a un círculo ideal.

3-la potencia del entendimiento individual, que tiene la capacidad de adoptar la forma del entendimiento universal.

4-el número es un círculo ideal, como, por ejemplo, el círculo de las unidades, el de las decenas, el de las centenas, y el de los millares.

5-los atributos del Creador sólo pueden predicarse por vía de negación.

6-el Creador no conoce otra cosa que a sí mismo.

7-el alma racional individual pervive después de la muerte.

Dentro de la sección 3 encontramos la explicación de la tesis que dice que el hombre es un microcosmos:

El hombre, cuando sobre él se difunde la luz del entendimiento y sale al acto su potencia racional, está espontánea y naturalmente dispuesto a informarse con la totalidad de los seres, o sea, a recibir en su entendimiento particular las formas que existen en el entendimiento universal. Y esto es así porque el Creador, ensalzado sea, cuando creó al entendimiento universal, infundió en éste las formas de las cosas que quiso escoger, pero ello de una sola vez, sin sucesión de tiempo ni movimiento; el entendimiento universal las infundió, asimismo, sobre el alma universal, de una vez también, sin tiempo; a su vez el alma universal las infundió sobre la *hyle*, pero ya en el tiempo y mediante el movimiento de la esfera celeste, porque en la potencia de la *hyle* no había capacidad para recibirlas todas de una vez, sino tan solo sucesivamente. Creó luego Dios, poderoso es, y grande, al hombre, el último de los seres creados, y reunió o juntó en su naturaleza todo lo que en el mundo existe, viniendo así a ser un compendio de éste. Por eso se le llama [*microcosmos*] “el mundo menor” y se dice de él que es un compendio o resumen de la “lámina reservada”. Púsole, pues, Dios como límite entre el mundo sensible y el mundo intelectual, ya que es el último de los entes físicos y el primero de los intelectuales, y por eso está expuesto a elevarse adhiriéndose al mundo supremo, y a descender adhiriéndose al mundo ínfimo. Acerca de esto, yo he dicho:

Tú eres un medio entre dos extremos opuestos, ¡oh, hombre!
Compuesto fuiste al modo de una forma en una *hyle*.

Si resistes a la pasión, te elevas a lo alto.
O bien, te sometes a la pasión, y descendes a lo bajo.

Y cabalmente porque en su naturaleza juntó Dios todo lo que existe en el mundo mayor [o *macrocosmos*], viene a ser apto, por su excelente ingenio innato, y está preparado, por su potencia intelectual, para informarse con las especies de todo lo que existe en el macrocosmos.⁴⁵

En Ibn al-Sīd encontramos la enunciación del paralelismo microcósmico en su variante del neoplatonismo árabe, semejante a como aparece en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y en al-Ghazālī, si bien de un modo más resumido. Nótese, por ejemplo, la referencia en este contexto al concepto coránico de la “tabla bien guardada”, que se da también en el texto de las *Epístolas*.

De todo lo que llevamos dicho hasta ahora sobre el período final de las taifas, y el régimen almorávide en la Península Ibérica, emerge una rica y variada vida intelectual, que no encaja con la descripción habitual del “fanatismo almorávide”. Muchos de los pensadores de esta etapa en al-Andalus participan de varios movimientos intelectuales a la vez: maestros del derecho religioso (*fiqh*) y de los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) se solapan con sufíes, filósofos y mutacálimes. Así, por ejemplo, el jurista Abū Bakr ibn al-ʿArabī participa del sufismo (pues estudió con al-Ghazālī en Oriente, y transportó a Occidente algunas de sus obras), el *kalām* ašʿarí, y los fundamentos del derecho. Esta “interdisciplinariedad”, que diríamos nosotros, no es exclusiva de los pensadores musulmanes en al-Andalus. Como veremos a continuación, Baḥya ibn Paquda representa un ejemplo paradigmático de la misma tendencia entre los pensadores judíos, integrando en su pensamiento elementos de filosofía, sufismo, teología racional y jurisprudencia.

45 M. Asín Palacios, “Ibn al-Sīd de Badajoz y su ‘Libro de los cercos’ (*Kitāb al-ḥadāʾiq*)”, p. 200-201.

4.2 El motivo del microcosmos en *Los deberes de los corazones* de Baḥya ibn Paquda

4.2.1 Vida de Baḥya ibn Paquda

Tenemos pocos datos sobre la biografía de Baḥya b. Yosef ibn Paquda (1040?-1110?), autor de la obra *Libro de la dirección de los deberes de los corazones* (*Kitāb al-hidāyā ila farāʾiḍ al-qulūb*). Sabemos que vivió y ejerció como juez rabínico (*dayyan*) en Zaragoza por una indicación en el manuscrito de *Los deberes de los corazones* conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, que dice lo siguiente: “Este libro de la ley de la obligación de los corazones lo compuso el sabio juez (*dayyan*) R. Baḥya b. Yosef ibn Paquda de Zaragoza”.⁴⁶ El contenido de su obra, y las fuentes que maneja, también encajan con el período de florecimiento cultural de la taifa hudí de Zaragoza en el siglo XI, y con el tipo de obras que en ella se produjeron. No se conserva ninguna otra obra de Baḥya, aparte de *Los deberes de los corazones* y los poemas que le sirven de epílogo.

A partir de múltiples referencias en su obra se deduce que, probablemente, se dedicó al comercio, o quizá fuera un gran terrateniente, como indica Joaquín Lomba.⁴⁷ Baḥya demuestra tener una amplísima cultura en sus muchas referencias, procedente de fuentes muy variadas: científicas, médicas, filosóficas y teológicas, entre otras.

La fecha de composición de *Los deberes de los corazones* ha sido establecida por Kokowzov⁴⁸ entre 1080 y 1090, basándose en un texto de Moshe ibn Ezra, muerto en 1135, que se refiere a Baḥya como miembro de la generación anterior a la suya propia:

46 *Los deberes de los corazones*, manuscrito 5.455 de la Biblioteca Nacional, folio 5v (citado en la introducción de J. Lomba a su traducción de *Los deberes de los corazones*, Madrid, 1994, p. XIX).

47 Introducción a *Los deberes de los corazones*, p. XX.

48 P. K. Kokowzov, “The Date of the Life of Baḥya ibn Paquda,” en *Hommage à la mémoire de S. Poznanski*, Varsovia, 1927, pp. 13-21.

Le preguntaron a un hombre sabio: ¿quién es el peor de los hombres? Respondió: los eruditos, cuando son malos. Con cuánta razón esto se aplica a algunos eruditos de nuestro tiempo y a algunos juristas de nuestra época, que son tal y como los describe el príncipe y cabeza de la lengua hebrea [Ibn Yanah] en la introducción a su *Libro de la elucidación* [*Kitāb al-tanqīh*], donde indica cuán orgullosos se sienten de las escasas nociones en el departamento de la ley que poseen, y cómo, por esta razón, se comportan como si fueran dioses ante el pueblo llano. El piadoso y excelente R. Baḥya (el juez) ibn Paquda siguió su ejemplo al decir esto en su *Guía para los deberes de los corazones*; pues él también dice de tales hombres que emplean todos sus esfuerzos en adquirir conocimiento del Talmud, en abrir lo que está encerrado en él, en elucidar lo que es difícil en él, y en entender todas sus decisiones excepcionales, pero descuidan el conocimiento de las cosas necesarias para el alma y para los deberes de los corazones. Esto lo dijo cuando los hombres todavía eran hombres, y el tiempo era tiempo. ¿Qué no habría dicho si hubiera visto a los hombres de nuestro tiempo, “una generación de huérfanos, una generación que no consta más que de pecadores, una generación orgullosa que cree ser pura”.⁴⁹

La obra *Los deberes de los corazones*, fue escrita originariamente en árabe, a excepción de los dos apéndices (*Repreñión* y *Súplica*) y el poema final, que están escritos en hebreo. Como es habitual en los autores judeo-árabes, las citas bíblicas y rabínicas están en hebreo. La obra fue traducida al hebreo por Yehudah ibn Tibbon en algún momento entre 1161 y 1180, bajo el título de *Sefer ḥobot ha-lebabot*. Fue la primera obra judeoárabe traducida por Yehudah ibn Tibbon. En esta versión alcanzó gran difusión la obra, convirtiéndose en una obra clásica de la religiosidad judía. El influjo posterior de la obra es enorme: entre la literatura piadosa judía, la cábala, la literatura de sentencias castellana, el hasidismo o pietismo judío, etc.

4.2.2 Filosofía, sufismo, y teología racional (*kalām*) en *Los deberes de los corazones*

El género literario al que pertenece *Los deberes de los corazones* no es fácil de determinar, pues se trata de una obra única, que toma elementos de muchos géneros

⁴⁹ Moše ibn Ezra, *Maqālat al-ḥadīqa*, según el texto de dos manuscritos judeoárabes de la guenizá de El Cairo, de la colección Firkovitz, tomado de Kokowzov, *op. cit.*, pp. 19-20.

presentes en su entorno cultural, pero los adopta de manera creativa y original. Así, encontramos en ella muchos elementos de la tradición rabínica, pero también de la teología racional del Islam (*kalām*), de la mística islámica en su variante sufí, de la filosofía neoplatónica, de la literatura ética, etc... Diversos investigadores han dado más relevancia en sus interpretaciones a uno u otro de estos componentes. Así, por ejemplo, David Kaufmann⁵⁰ pone de relieve la presencia en *Los deberes de los corazones* de la teología racional. Georges Vajda⁵¹ califica la obra de Baḥya de “teología ascética”, una descripción que combina los elementos de teología racional, especialmente en su variante muʿtazilí, y sufismo. La más reciente monografía sobre el pensamiento de Baḥya, a cargo de Diana Lobel,⁵² insiste de nuevo en la semejanza de *Los deberes de los corazones* con los manuales de espiritualidad sufí, aunque indica que es un pensador que desafía una estricta categorización.⁵³

Hay diferencias de opinión respecto de la calificación de Baḥya como pensador propiamente místico. Vajda, por ejemplo, dice que encontramos en él las dos primeras vías místicas, la iluminativa y la purgativa, pero no la tercera, la vía unitiva.⁵⁴ Lomba está de acuerdo con Vajda en que en Baḥya sólo hay mística en un sentido mitigado. Sin embargo, conviene indicar que hay pasajes que sí parecen indicar una vía unitiva en Baḥya,⁵⁵ y en este sentido, coincide en líneas generales con la mística desarrollada en la Península Ibérica, que no destaca por sus escrúpulos ante la vía unitiva en ninguna de las tres grandes religiones. Tampoco debemos olvidar que este tratado constituye un

50 D. Kaufmann, *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, Viena, 1874.

51 G. Vajda, *La teología ascética de Baḥya ibn Paquda*, Madrid, 1950.

52 D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue. Philosophy and Mysticism in Baḥya ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia, 2007.

53 Lobel, *op. cit.*, p. XI.

54 Vajda, *op. cit.*, p. 182.

55 Véase *Los deberes de los corazones*, VIII, 7, versión española pp. 259-260; y X, 1, versión española p. 309.

antecedente de gran importancia para el posterior desarrollo de la mística judía, en la que el ideal de adhesión o conjunción con Dios tendrá gran importancia. Entre la conjunción intelectual (*ittiṣāl*) de los filósofos y la unión mística (*ittiḥād*) no se da una distinción neta, sino más bien un continuo. En ese continuo, Baḥya está en el medio, pues el intelecto es importante para él, pero no es la única facultad implicada en la experiencia unitiva. Tampoco encontramos en él la dimensión erótica de la conjunción (no usa el término *išq*, amor pasional, que no se generalizará hasta después de Avicena).⁵⁶ Baḥya pertenece más a la tradición ascética del *zuhd* que al sufismo posterior, más erotizado, y su capítulo sobre el amor a Dios es en este respecto bastante recatado.

4.2.3 Las fuentes de *Los deberes de los corazones*

4.2.3.1 Teología racional (*kalām*)

Maimónides, en la extensa crítica al *kalām* que realiza en su obra *Guía de perplejos*, indica sin ningún empacho que la teología racional nunca fue practicada por los judíos andalusíes:

En cuanto a las escasas briznas del Kalām, respecto a la unidad de Dios y cuestiones anejas, que puedas encontrar en algunos Geonim, así como en los caraitas, son cosas tomadas de los *mutacálimes* islámicos, bien poco en comparación de lo que éstos han escrito al respecto. Sucedió también que, al emprender los musulmanes este método, surgió una secta denominada de los *mutazilíes* (“disidentes”), de los cuales tomaron nuestros correligionarios ciertos préstamos, al par que adoptaban su método. Posteriormente apareció una nueva secta, la de los *ašariyya*, que profesaban otras teorías, y no encontró eco entre nuestros correligionarios; y no porque éstos prefirieran la primera escuela a la segunda, sino porque casualmente habían elegido aquélla y la habían adoptado creyéndola fundamentada en pruebas. Respecto a los españoles andaluces de nuestra Comunidad, todos siguen las doctrinas de los filósofos y se adhieren a sus opiniones en cuanto no contradicen los fundamentos de nuestra religión. Nunca verás que sigan en nada los caminos de los *mutacálimes*, razón por la cual en lo poco que de los más recientes nos queda, sustentan en muchas cosas las

56 Ver S. Harvey, “The Terms Designating Love in Judaeo-Arabic Thought,” en *Judaeo-Arabic Studies*, Amsterdam, 1997, pp. 175-196.

mismas opiniones que en este Tratado exponemos.⁵⁷

Es decir, que según Maimónides, no hay en los autores andalusíes ni rastro de *kalām*, algo que es manifiestamente falso. La intención polémica contra el *kalām* lleva a Maimónides a presentar una “caricatura simplificada” de su sistema, y a disminuir su importancia, como ha indicado Sarah Stroumsa.⁵⁸ Si bien es cierto que el *kalām*, particularmente en su variante mu‘tazilí, no tuvo un desarrollo espléndido entre los judíos andalusíes, tampoco está totalmente ausente de sus obras. La teología racional islámica ya había ejercido una notable influencia en la obra del Gaón Sa‘adia (892-942) *Kitāb al-amānāt wa’l-i‘tiqādāt* (*Libro de las opiniones y las creencias*), que influyó mucho en el posterior desarrollo de la filosofía en al-Andalus, y es una fuente clara de la obra de Baḥya. Asimismo, el *kalām* tiene un lugar en la obra de otros autores andalusíes como Yosef ibn Ṣaddiq, como veremos a continuación.

En el caso de Baḥya, la influencia de la teología racional se observa especialmente en el primer capítulo de *Los deberes de los corazones*, que versa sobre la unidad divina. En este capítulo, Baḥya expone su demostración de la existencia de Dios, basada en la teología racional. La prueba sobre la existencia de Dios que presenta es una variante del argumento cosmológico, la del diseño divino de la creación, en relación con la cual desarrolla posteriormente en la obra la doctrina microcósmica, en el capítulo segundo.

4.2.3.2 Filosofía y ética

La obra de Gabirol, filósofo neoplatónico judío que, como Baḥya, vivió en Zaragoza, una generación antes que él, y trató de la ética en su obra, es el precedente más

57 Maimónides, *Guía de perplejos* I.71. Cito según la edición de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1994, pp. 191-192.

58 S. Stroumsa, *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton, 2009, p. 35 y ss.

cercano de *Los deberes de los corazones*. Gabirol basa su sistema ético en *La corrección de los caracteres* sobre la correspondencia microcosmos-macrocosmos, según la cual los distintos temperamentos, que requieren distintas rectificaciones para lograr la virtud, se basan en diferencias fisiológicas. El sistema ético de Gabirol está mucho más basado en las ciencias naturales que el de Bahya. A pesar de ello, hay afinidades entre ellos. Bahya bien podría haber conocido la obra de Gabirol, pues muchas sentencias que cita son similares, y también se refiere a la base fisiológica de las diferencias de temperamento o carácter. Diana Lobel indica dos ejemplos que parecen indicar que Bahya sí conocía al menos el poema *Keter Malkhut* de Gabirol.⁵⁹

Tanto en Bahya como en Paquda hay ecos del sufismo, aunque estos son mucho más fuertes en el caso de Bahya. A pesar de que Lobel, y también Scheindlin,⁶⁰ han indicado la existencia de un estrato sufí en Gabirol, éste es aún bastante tenue, y su espiritualidad va más en la línea de un misticismo neoplatonizante que del sufismo propiamente dicho.

Otra diferencia significativa entre ambos es su interpretación divergente del *Sefer Yeşirah*.⁶¹ Gabirol no elude los elementos de carácter más mítico, o teosófico, del *Sefer Yeşirah*, como la escisión de la “nada originaria” en dos, el “todo” como expresión del árbol cósmico, y las letras divinas como medio de la creación del mundo (Schlanger, Liebes).⁶² Por el contrario, Bahya intentar evitar estos elementos, siguiendo más bien el

59 D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue. Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia, 2007, pp. 5-6.

60 R. Scheindlin, “Ibn Gabirol's Religious Poetry and Sufi Poetry,” en *Sefarad* 54 (1994): 109-142.

61 Ver Lobel, *op. cit.*, pp. 26 y ss.

62 J. Schlanger, “Sur le rôle du ‘Tout’ dans la creation selon Gabirol,” *REJ* 124 (1965): 125-35; S. Pines “And He Called Out to Nothingness and It Was Split,” *Tarbiz* 50 (1980-81): 339-47; Y. Liebes, “Rabbi Solomon ibn Gabirol's Use of the Sefer Yetsirah,” *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6 (1987): 73-123; H. Ben-Shammai, “Saadya's Goal in His Commentary on Sefer Yetsirah,” en *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hyman*, R. Link-Salinger (ed.),

tipo de interpretación filosófica al modo de Sa'adia.

La afinidad entre Gabirol y Paquda se pone de manifiesto también en la transmisión de sus textos. Yehudah ibn Tibbon hizo la primera traducción hebrea de *La corrección de los caracteres*, y en ella insertó, a modo de primer capítulo, el “tratado de la unidad de Dios” del texto de Paquda, seguido del resto de la obra de Gabirol.⁶³ Esta obra “mixta” se siguió transmitiendo como tal, como se ve en la impresión de Trento en 1562 y la posterior reimpresión en Constantinopla.⁶⁴

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* son otra de las fuentes de Baḥya. *Los deberes de los corazones* reflejan conocimiento del neoplatonismo y el neopitagorismo medievales, que en buena medida, aunque no exclusiva, fueron transmitidos por las *Epístolas*. A este respecto parece adecuado considerar que las *Epístolas* son una fuente importante, aunque no única, del neoplatonismo de Baḥya.⁶⁵

Dentro de este apartado, pero quizá más en el género del *adab* que de la filosofía propiamente dicha, hemos de mencionar una fuente que emplea Bahya y que es especialmente relevante para el tema que aquí nos ocupa, el uso del símil microcósmico. Se trata de un tratado atribuido al más célebre autor de *adab*, Al-ʿYāḥiẓ (Basora, ca. 776-Muḥarram 869), titulada *Kitāb al-dalāʾil wa'l-ʾiṭibār ʿalā 'l-khalq wa'l-tadbīr* (*Libro de las guías y la reflexión sobre la creación y la orden*), compuesta a fines del siglo X. Esta obra, según David Baneth,⁶⁶ que fue el primero en indicar su relación con Baḥya, habría sido una fuente empleada tanto por Baḥya como por al-Ghazālī, cuyo *Kitāb al-ḥikma fī*

Washington, 1988, pp. 1-9.

63 Lomba, introducción a *Los deberes de los corazones*, p. XXXIII.

64 Esta obra se encuentra en el manuscrito Sorbona 247. Ver Lomba, introducción a *Los deberes de los corazones*, p. XXXIV.

65 Lobel, p. 3.

66 D. Baneth, “Una fuente común de Bahya ben Yosef y Al-Ghazali,” 1938.

makhlūqāt Allah presenta llamativas similitudes con ella. Dado que los pasajes que Baḥya toma de esta obra pertenecen precisamente al capítulo en el que presenta la doctrina del microcosmos, trataremos de esta obra con mayor detalle en lo que sigue.

4.2.3.3 El sufismo en *Los deberes de los corazones*

Cuando llegamos a la época en que Baḥya compone *Los deberes de los corazones*, el asceticismo y el sufismo ya gozan de una trayectoria considerable en la Península Ibérica. El sufismo “autóctono”, de tendencia masarrí, había llegado a Zaragoza. Sabemos que el sufí Ibn al-ʿArīf se instaló en Zaragoza a partir de 1102.

Las obras de al-Ghazālī, que compilan y sintetizan el camino del místico sufí, comenzaron a llegar a la Península transportadas por estudiosos que regresaban de su viaje a Oriente, como por ejemplo el respetado jurista Abū Bakr ibn al-ʿArabī (m. 1148), quien había estudiado con el propio al-Ghazālī en Bagdad hasta 1097, y quien indica en una lista las obras de al-Ghazālī que trajo consigo a al-Andalus.⁶⁷ Es preciso señalar que la *Iḥyāʾ* no se encuentra entre ellas, puesto que en 1097, cuando Abū Bakr regresó a Occidente, no estaba terminada todavía. Aunque las similitudes que presentan las obras de Baḥya y Al-Ghazālī podrían sugerir una influencia de éste último sobre Baḥya, es más probable, ha sido sugerida, es más probable, por razones cronológicas, que las semejanzas se deban al uso de fuentes comunes.

Por ejemplo, es sabido que en la cultura semítica, el corazón es la sede de la actividad mental e intelectual. Un rasgo típico del sufismo es hablar de la visión del corazón como la visión más profunda y verdadera, oponiéndola a la visión exterior, de los ojos. Esta contraposición se halla también en la obra de Baḥya *Los deberes de los*

67 Para ver la lista, véase Garden, *op. cit.*, pp. 160 ss.

corazones. Sufíes como Al-Tirmidī (s. IX), Al-Hallaj (s.IX) o Abū Ṭālib al-Makkī (m.996), que influyó mucho en Baḥya, hablan del corazón como el órgano relacionado con la visión mística.

Un maestro sufí oriental, al-Muḥāsibī (m. 857), presenta un sistema muy afín al de Baḥya, por la importancia que da a la reflexión psicológica y a los valores morales. Amos Goldreich ha indicado que es probable que Baḥya hubiera tomado de al-Muḥāsibī la distinción entre “deberes de los corazones” y “deberes de los demás miembros.”⁶⁸ En al-Andalus hay un sufí contemporáneo de Baḥya que, en la línea de al-Muḥāsibī, trata de la correspondencia entre las acciones externas y las intenciones del corazón, y de los estados espirituales que conducen progresivamente a la total pureza de la intención, elementos que aparecen también en Baḥya. Se trata de Ibn Khamīs de Évora (m. 1109), quien residió en Sevilla durante el período almorávide, y fue autor del *Kitāb al-ri‘āya li-ḥuqūq Allāh*.⁶⁹ El pensamiento de al-Quṣayrī (m. 1074), que se esforzó en armonizar la teología asharí con el misticismo sufí, también resuena en *Los deberes de los corazones*.

4.3 Estructura de *Los deberes de los corazones*

Baḥya centra la vida religiosa en el corazón, y establece una distinción entre los “deberes del corazón” o deberes internos y los “deberes de los demás miembros del cuerpo” o deberes externos. Anticipando en cierto modo el concepto de “intención” (*kawwanah*) en el cumplimiento de los preceptos religiosos en lo que será posteriormente la cábala, Baḥya sostiene que los deberes internos son más importantes que los externos,

68 A. Goldreich, “Possible Arabic Sources for the Distinction Between ‘Duties of the Heart’ and ‘Duties of the Limbs’,” *Te‘udah* 6 (1988): 179-208.

69 Ver P. Garrido, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: la ciencia de las letras en el sufismo*, Tesis doctoral, Salamanca, 2008, pp. 369ss.

pues sin ellos no tienen sentido los externos.

La religión se basa en tres principios, todos ellos necesarios: razón, Biblia y Tradición.

Las puertas que abrió Dios para que el hombre accediera al conocimiento de la religión y de su Ley son tres. La primera es la razón, exenta de todo mal. La segunda es el Libro verdadero de Dios, ensalzado sea, revelado al Profeta. Y la tercera, las Tradiciones transmitidas oralmente por nuestros antepasados, tomadas de los Profetas. Nuestro maestro Sa'adia, Dios le proteja, comentó todo esto hace tiempo de manera suficiente.⁷⁰

Bahya prosigue, reproduciendo una distinción entre los deberes corporales dictados por la razón, y los deberes corporales dictados por la tradición, que pueden parecernos absurdos. Esta distinción se conoce en la tradición rabínica como la distinción entre *ḥuqqot* y *mišvot*.

Por su parte, los deberes del corazón están todos ellos de acuerdo con la razón:

La ciencia de la religión se divide en dos partes. La primera es la ciencia de los deberes de los miembros corporales; se trata de una ciencia exterior. La segunda es la ciencia de los deberes de los corazones, que son internos; es la ciencia oculta. Los deberes de los miembros corporales se dividen en dos partes. La primera contiene los deberes que encuentra la razón, aunque no los mencione el Libro. La segunda, los deberes recibidos por la Tradición, los acepte o los rechace la razón, como es, por ejemplo, la prohibición de comer carne con leche, o la de vestir ropas tejidas de hilos distintos, o la de plantar semillas diversas en una misma tierra y otros muchos parecidos a estos, de los cuales se nos escapa la causa de su interdicción u obligatoriedad. Por lo que respecta a los deberes de los corazones, todos ellos se fundamentan en la razón.⁷¹

Bahya afirma que la Ley y la Tradición son racionales, todos los preceptos religiosos y los fundamentos de la fe se pueden descubrir por la razón, pero debido a nuestra imperfecta condición humana, a veces no lo conseguimos; y se dan casos de gente

⁷⁰ *Los deberes de los corazones*, p. 4-5.

⁷¹ *Los deberes de los corazones*, p. 5.

que nunca los alcanza mediante la razón, por lo que son necesarias la Biblia y la Tradición.

La obra está dividida en diez capítulos, cada uno de ellos dedicado a uno de los deberes del corazón. Cada parte tiene una estructura lógica, deductiva: presenta un principio, que trata de demostrar racionalmente, y después aporta ejemplos y pruebas de la Biblia, la tradición rabínica, y otras muchas fuentes, como la filosofía griega, la ciencia, la poesía árabe, etc.

Las diez partes no parecen seguir un orden secuencial, como es habitual en los manuales sufíes, en los que cada parte se dedica a una de las “estaciones” del “camino”, y cada estación ha de alcanzarse de manera sucesiva. Aquí, por el contrario, nada indica que haya que seguir un orden determinado en el cumplimiento de los diferentes deberes del corazón, todos están interrelacionados. Presentamos brevemente en lo que sigue el contenido de los capítulos.

Capítulo 1: Afirmación de la unidad de Dios (*ikhhlāṣ al-tawḥīd*), demostración de la existencia de Dios y su unidad absoluta. En este capítulo Baḥya muestra que conoce bien las corrientes de pensamiento de su época. Prueba la existencia de Dios mediante la prueba cosmológica de la existencia de Dios, en su variante del diseño divino, y concluye que sólo hay un creador del mundo, que es Uno con una unidad que sobrepasa los límites del entendimiento humano (en esto resuena el motivo neoplatónico de la “docta ignorancia”). Baḥya lleva a cabo un interesante análisis de los diferentes tipos de unidad, metafórica (la que se aplica a las criaturas) y real (la que se aplica a Dios), de resonancias pitagóricas. Los atributos divinos no anulan la unidad de Dios y superan el alcance de la razón humana. En cuanto a las irregularidades que existen en el mundo, en línea con

Sa'adia y Maimónides, Bahya considera que fueron introducidas ex profeso por el propio Dios.

Capítulo 2: Reflexión sobre las criaturas (*i'tibār bi'l-makhlūqīn*). Dios está por encima de las categorías de sustancia y accidente, según las cuales conocemos los hombres, y escapa a nuestro conocimiento directo. Sólo podemos conocerle indirectamente, a través de sus criaturas, en cuales ha dejado unas huellas (*athar*). Por ello es necesario meditar sobre la creación para remontarnos hasta el Creador.

Capítulo 3: Sometimiento a Dios (*tā'a*). Discute la predestinación y la libertad humana. Partes de este capítulo tienen la forma de un diálogo entre la razón y el alma humana, en el que la razón intenta convencer al alma de que se someta a Dios. Bahya acepta la distinción de Sa'adia y la mu'tazila de los preceptos entre los preceptos dados por la razón (*šarā'i' 'aqliyyāt*) y los dados por la revelación (*šarā'i' sam'iyyāt*), e indica que los dados por la razón tienen más fuerza a la hora de movernos a actuar.

Capítulo 4: Abandono en Dios (*tawakkul*).

Capítulo 5: Pureza de intención de los actos (*ikhlāṣ al-ʿamal*). La única intención de nuestros actos ha de ser agradar a Dios por ser el creador y benefactor del universo.

Capítulo 6: Humildad (*tawādu'*).

Capítulo 7: Arrepentimiento (*tawba*).

Capítulo 8: Examen de conciencia (*muḥāsabat al-nafs*).

Capítulo 9: Ascesis (*zuhd*). Asceticismo moderado.

Capítulo 10: Amor a Dios (*maḥabba*).

Cerrando la obra encontramos un poema acróstico escrito hebreo, la inicial de cuyos versos indica el nombre del autor. El poema va introducido por una explicación en

árabe. A continuación de este poema acróstico aparecen otros dos poemas, uno del género de la reprensión (*tokeḥah*), y otro del género de la súplica (*baqaṣah*), ambos en hebreo.

4.4 El microcosmos en *Los deberes de los corazones*

En la obra *Los deberes de los corazones* encontramos la doctrina del microcosmos expuesta en el capítulo 2, dedicado a la “reflexión sobre las criaturas,” en el marco de un argumento cosmológico para demostrar la existencia de Dios. Dentro de las diversas modalidades que presenta el argumento cosmológico, aquí encontramos la del diseño divino: todo en la creación parece haber sido creado con vistas a algún fin, por lo que ha tenido que ser creado por un Ser capaz de tener en cuenta esos fines.

Las fuentes de Baḥya en este segundo capítulo son principalmente las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y el tratado atribuido a Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-dalāʾil wa-l-ʾitibār ʿalāʾl-khalq wa-l-tadbīr* (*Libro de las pruebas y la reflexión sobre la creación y el gobierno divino*).⁷² Como ha indicado David Zvi Baneth,⁷³ Baḥya toma mucho material del Pseudo-Ġāḥiẓ, pero lo adapta y modifica. En realidad, el texto del Pseudo-Ġāḥiẓ no es original, sino que está en gran medida basado en un tratado escrito en griego por el obispo de Antioquía Teodoreto de Ciro, titulado *Sobre la providencia divina*. Es muy posible que este original griego hubiera conocido una versión siríaca antes de ser vertido al árabe. El original de Teodoreto contenía numerosas referencias bíblicas, que fueron después eliminadas por el redactor de la primera versión árabe (el propio “Pseudo-Ġāḥiẓ”, quizá un árabe cristiano). Baḥya, en su versión árabe-judía, reintrodujo citas bíblicas en el texto, si bien diferentes de las que aparecían en la versión griega de Teodoreto de Ciro. Por su

72 Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-dalāʾil wa-l-ʾitibār ʿalāʾl-khalq wa-l-tadbīr* Alepo, 1928. Existe una traducción inglesa, no académica, bajo el título *Chance or creation? God's Design in the Universe, Attributed to al-Jahiz (776-869)*. Translated and introduced by M.A.S Abdel Haleem, London, 1995.

73 Referencia tomada de D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, University of Pennsylvania Press, 2007, p. 1.

parte, Al-Ghazālī, en su versión árabe-musulmana, introdujo en el texto citas coránicas.

Las huellas de la sabiduría divina que según Bahya se hallan impresas en las múltiples especies e individuos creados, y sobre las cuales podemos reflexionar para llegar al conocimiento de Dios como creador del mundo, son siete:⁷⁴

1: las huellas de la sabiduría divina que se hacen patentes en los fundamentos mismos del mundo.

2: la huella de la sabiduría divina que se hace patente en el género humano, el cual constituye un microcosmos en el que se consume el orden, galas y perfección del macrocosmos.

3: la huella de la sabiduría divina que se manifiesta en la organización del hombre, en la composición de su cuerpo, en las potencias de su alma y en esa luz de la razón con que Dios lo distinguió de los demás seres, haciéndolo superior al resto de los animales. De esta manera, el hombre se hace semejante al macrocosmos, con el cual tiene en común los últimos principios y elementos de que se compone. A esto alude Job cuando dice: “¿No me vertiste como leche?, ¿no me cuajaste como queso?, ¿no me tejiste de huesos y tendones?, ¿no me otorgaste vida y favor y tu providencia no custodió mi espíritu?” (Job 10:10-12).

4: la huella de la sabiduría divina que se hace patente en las demás especies animales.

5: la huella de la sabiduría divina que se hace evidente en las plantas y en los yacimientos minerales preparados para provecho del hombre.

6: la huella de la sabiduría divina que aparece en las ciencias, en las artes y en los trabajos que Dios inspiró a los hombres para su mayor utilidad.

7: la huella de la sabiduría divina patente en la existencia de leyes y mandamientos.

⁷⁴ *Los deberes de los corazones*, p. 71.

4.5 Una variación del precepto de Delfos: “desde mi propia carne veré a Dios” (Job 19:26)

El texto de *Los deberes de los corazones* prosigue introduciendo una referencia bíblica sobre el microcosmos que conocerá una gran difusión entre los judíos andalusíes, y es la cita del libro de Job que suele traducirse como “*desde mi propia carne veré a Dios*”:

Por lo que respecta a cuáles son los vestigios divinos que tenemos más a la mano y sobre los que, en consecuencia, tenemos más obligación de reflexionar, decimos que, de entre todos ellos, los más cercanos y claros son los que muestra el género humano el cual es un microcosmos (*al-ʿālam al-ṣaḡīr*), por cuya razón inmediata ha sido hecho el macrocosmos [lit. “este mundo”, *hadā 'l-ʿālam*]. De este modo, debemos considerar los orígenes del hombre, su crecimiento, composición de partes, estructura de sus miembros, utilidad de cada uno de ellos, así como la necesidad de que hayan sido puestos así esos miembros y de que estén conformados como están. Luego consideraremos la utilidad que tiene cada una de sus cualidades naturales: las facultades psíquicas, la luz de su intelecto, la substancia y los accidentes, las esperanzas y los fines que persigue. Y cuando hayamos considerado lo que acabamos de mencionar acerca del hombre, se nos desvelarán muchos de los misterios de este mundo, dado que éste es semejante al hombre. Ya lo dijo uno de los sabios [lit. “algunos sabios”, *baʿḍ al-ḥukamāʾ*]: “La filosofía es la ciencia del hombre mismo” (*al-falsafa maʿrifat al-insān nafsahu*), con lo cual quiso aludir a la ciencia que hemos descrito sobre el tema del hombre. De esta manera, el ser humano conocerá perfectamente al Creador, ensalzado y honrado sea, a partir de las huellas de su sabiduría que ha dejado en él. Como dijo Job: “*En mi propia carne veré a Dios*” (Job 19:26).⁷⁵

Los primeros pensadores judíos que emplearon este versículo como prueba escrituraria de que el auto-conocimiento podía llevar al conocimiento de Dios fueron los caraitas Yaqub al-Qirqisani (m. tras 938) y Yusuf al-Basir (m. ca. 1040).⁷⁶ Lo hicieron siguiendo el principio del *kalām* según el cual la existencia de Dios se puede deducir a

⁷⁵ *Los deberes de los corazones*, p. 71. Texto árabe en *Al-hidāja ilā farāʾid al-qulūb de Bachja ibn Jōsef ibn Paqūda aus Andalusien*, editado por A. S. Yahuda, Leiden, 1912, pp. 105-106.

⁷⁶ A. Tanenbaum, *The Contemplative Soul. Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*, Leiden, 2002, p. 160.

partir de Su creación (el ya mencionado argumento cosmológico, según la terminología filosófica).

El recurso a este versículo fue tremendamente popular entre los autores andalusíes, tanto en poesía como en filosofía y en cábala.⁷⁷ Veremos en primer lugar cómo emplean este versículo los poetas y filósofos Mošeh ibn Ezra (c. 1055-después de 1135) y Abraham ibn Ezra (1089-1164).⁷⁸

Mošeh ibn Ezra nació entorno a 1055 en Granada, en una familia judía cercana a los círculos del poder políticos durante la época en que fue visir Samuel ibn Nagrella. Recibió formación rabínica con Yišḥaq ibn Gayyat (1038-1089), talmudista y poeta que dirigió durante muchos años la prestigiosa academia rabínica de Lucena. Ocupó altos cargos en la corte granadina, donde era asiduo a las sesiones literarias con intelectuales y poetas. Invitó a Granada a Yehudah ha-Leví, su amigo y protegido. En esta etapa escribió el *Sefer ha-ʿanaq* (*Libro del collar*), en el que aplica la técnica y los temas de la poesía árabe al hebreo con gran éxito. En 1090 se produce la invasión almorávide y la derrota del rey de Granada ʿAbd Allāh. De resultas de ésta, los hermanos y amigos de Mošeh emigraron. Mošeh se quedó más tiempo en Granada, aunque luego tuvo también que irse. Vivió exiliado en Castilla, Aragón, Navarra y Barcelona, una época triste y solitaria, en la que dedica elegías a amigos y familiares. Durante el exilio compuso su obra filosófica en árabe, *Maqālat al-ḥadīqa fī maʿna 'l-maʿyāz wa'l-ḥaqīqa*, que se ha conservado en traducción hebrea con el título de *ʿArugat ha-bosem*.⁷⁹ Su obra de poética *Kitāb al-*

77 A. Mirsky, *From Duties of the Heart to Songs of the Heart*, Jerusalén, 1992, pp. 96-144; A. Tanenbaum, *The Contemplative Soul. Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*, Leiden, 2002, pp. 160-173; Elliot Wolfson “From My Flesh I Would Behold God: Imaginal Representation and Inscripting Divine Justice, Preliminary Observations”, en *The Journal of Scriptural Reasoning* 2.3 (2002).

78 Véase sobre su vida y obra A. Navarro Peiro, *El tiempo y la muerte. Las elegías de Moseh ibn Ezra* Granada, 1994.

79 El original judeo-árabe de esta obra no ha sido editado. Existe, no obstante, un excelente estudio a cargo de P. Fenton,

*muḥāḍara wa'l-muḍākara*⁸⁰ es la primera obra de poética escrita por un hispanohebreo.

En la introducción a su obra filosófica *Maqālat al-ḥadīqa* dice Mošeh ibn Ezra:

Según los hombres de ciencia, todo lo que existe en las regiones superiores e inferiores tiene su análogo en el hombre bajo el aspecto de su naturaleza y de su físico. No hay esfera, estrella, constelación, animal, vegetal, mineral, elemento, animal pedestre, ave, animal marino o reptil, sean cuales sean sus peculiaridades, que no tenga su equivalente en el hombre, en función de la diversidad de su naturaleza, de su temperamento y de sus características.⁸¹

Basándose en este marco general de correspondencias, Mošeh ibn Ezra correlaciona las diez categorías aristotélicas con el hombre:

El hombre puede clasificarse en la categoría de sustancia, pues es “hombre”; en la de cantidad, pues puede ser “múltiple”; en la de cualidad, pues puede ser “blanco” o “negro”; en la de relación, pues puede ser “padre” o “hijo”; en la de lugar, pues está localizado en un [cuerpo] masculino o femenino; en la de tiempo, pues está sometido a la temporalidad; en la de estado, pues puede poseer familia y riquezas; en la de posición, pues puede estar “en pie” o “sentado”; en la de acción, pues “come” y “bebe”; y en la de pasión, pues puede ser “golpeado” o “insultado”.⁸²

A pesar de sostener el paralelismo microcósmico en su obra filosófica, cuando Mošeh ibn Ezra utiliza el versículo de Job 19:26 en su poesía, presenta una visión extremadamente pesimista de la configuración física del hombre. Así, por ejemplo, en el piyyut penitencial “*Ha-ʾel ha-toleh ʿal belimah tebel*” (“El Dios que suspende el mundo sobre la nada”),⁸³ dice lo siguiente:

El Dios que suspende el mundo sobre la nada (*belimah*)
y como un racimo lo balancea, pero sin cordel,
que como la podredumbre se descompondrá, mientras que Su fortaleza perdurará,

Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIe siècle, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997.

80 Editado por M. Abumalham Mas, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, 1985-86.

81 P. Fenton, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIe siècle*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 72.

82 Fenton, *op. cit.*, p. 73.

83 Piyyut penitencial del tipo *pizmon*, que es una *seliḥah* estrófica con un estribillo que se repite. Ver Schirmann, HPSP, 4:714 y HPCS, 696.

Él conoce y revela los secretos de todos, rectos y malvados,
y las maquinaciones humanas, que no son más que vanidad.⁸⁴

Desde mi carne veo a mi Creador⁸⁵, sin ojos
y sé que soy abyecto, y mi fin es la nada,
que mi mente es débil, y mi [mala] inclinación está bien pertrechada.
Por eso mi sangre vierto, como las aguas de un manantial,
y camino ante Su ojo, ebrio, mas no de vino
embargado de dolor y agonía, lleno de pesar y duelo.

Mis huesos no están completos, debido a mis pecados
en mi carne y en mi cuerpo no hay perfección, debido a mi pesar,
por eso gotas de sangre mezclo con mis lágrimas.
¿Qué haré para defenderme, cuando tenga que rendir cuenta de mis actos,
el día en que mis pecados se yergan frente a mí?
¿Hacia quién huiré cuando testifiquen contra mí,
y digan que cuando estaba en el mundo la vanidad perseguí?

Revive y despierta el amor por los días de la gacela,
sacudido por las fauces del león y las zarpas de la leona.
La boca del enemigo codicia la sangre de su víctima y prisionero.
¡Cómo me apena que la fértil viña se eche a perder!
El agitado mar del exilio engulle la barca,
sin remo ni sogas, y el capitán se ha perdido,
y las maquinaciones humanas, no son más que vanidad.

El cuerpo humano y el mundo son comparables, pero la concepción que de ambos se presenta en este poema es fuertemente peyorativa. El mundo se asemeja a un racimo de uvas que está colgado en el vacío. Como las uvas, tiene una apariencia tentadora, y representa la posibilidad de embriagarse y experimentar placer, pero como las uvas, al cabo de un tiempo se pudre y se corrompe. La embriaguez, relacionada con el vino, que procede de las uvas, y con la sangre, de color rojo, que devora el león, es un motivo que da unidad al poema, y que desemboca en su triste final: la fértil viña se echa a perder.

Otro autor que recurre al mismo versículo en su poesía, con referencia al

84 Sal. 91, 11.

85 Job 19,26.

paralelismo microcósmico, es Abraham ibn Ezra (1089-1164).⁸⁶ Nacido en Tudela, ciudad que en ese momento formaba parte de la taifa de Zaragoza, bajo la dinastía de los Banū Hūd, allí recibió la típica educación judeo-árabe. En 1115, Tudela fue tomada por los cristianos, y a partir de entonces, Abraham ibn Ezra llevó una existencia itinerante, viajando primero por la Península Ibérica (Toledo, Córdoba, Lucena, Granada) y el norte de África. Fue amigo de Yehudah ha-Leví, con quien compartió algunos de sus viajes, de Yosef ibn Saddiq, y de Moshe ibn Ezra. Durante este período de sus viajes por tierras del Islam compuso gran parte de su obra poética, dedicada a sus protectores. En torno a 1140, ya en la cincuentena, Ibn Ezra viajó a Roma, desplazándose después por diversas regiones de la Europa cristiana hasta su muerte, que tuvo lugar en 1164. Los motivos de su salida de la Península a una edad relativamente tardía no se conocen con seguridad, pero se ha especulado con varias razones: la amenaza almohade, la pobreza, dificultades familiares, enfermedad, convencimiento de que era necesario ilustrar a los judíos del centro y norte de Europa, presiones para lograr su conversión al Islam,... Abraham ibn Ezra parece haber sido consciente de que se acercaba el declinar del judaísmo peninsular, y de la necesidad de transmitir sus logros culturales a las tierras cristianas, para evitar su pérdida definitiva.

En Italia, Abraham trabajó como preceptor de los hijos de familias importantes, para las que escribía poemas. Introdujo en Italia los avances gramaticales, componiendo obras gramaticales, como *Sefer Moznaim*, *Sefer ha-yesod*, y *Safah berurah*, y traduciendo las obras de Hayyuû y Yehudah ibn Chiquitilla. También comenzó allí a componer sus comentarios bíblicos, en un estilo totalmente innovador, que introducía ideas filosóficas y

86 Sobre su vida y obra, véase I. Lancaster, *Deconstructing the Bible. Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah* Routledge, London, 2003.

científicas. Su plan era escribir un comentario a todos los libros de la Biblia. En su “introducción a la Torah,” que abre su comentario al Pentateuco, Ibn Ezra presenta cinco maneras distintas de entender la Biblia: la de los gaones, la de los caraítas, la de los cristianos, la de los rabinos, y la suya propia, que opera a varios niveles simultáneamente, pues requiere conocer la gramática, la ciencia secular, junto con la tradición escrita y la oral.

Compuso también obras sobre astronomía, como *Sefer ha-luhot*, *Sefer ha-ibbur*, *Rešit hoḳmah*, y *Taʿame ha-luhot*, sobre matemáticas, como *Sefer ha-mispar*. Se trasladó después a Francia, país en el que permaneció unos 5 años, primero en sur (Narbona, Béziers), y después en el norte (Rouen). En Francia tuvo relación con Rabbenu Tam, el nieto de Rashi, y con Yehudah ibn Tibbon. Ibn Ezra estuvo muy enfermo cuando llegó al norte de Francia, e hizo el voto de componer un segundo comentario a la Torah si se recuperaba, como en efecto ocurrió. En este segundo comentario introdujo algunos cambios; así, por ejemplo, describe en él el método de los cristianos de una manera más negativa, y el de los gaones de una manera más positiva. De Francia pasó a Inglaterra en 1158. En Inglaterra compuso *Yesod mora*, que examina diversos métodos de exégesis bíblica de una manera más equilibrada que en sus obras anteriores. No sabemos exactamente dónde murió, pero probablemente fue en algún lugar de Inglaterra.

En sus comentarios a los libros bíblicos de Génesis y Éxodo, Abraham ibn Ezra trata del microcosmos (Ex 31:18; Gen 1:26; Ex 25:40). Cuando el texto de Génesis dice que Dios creó al hombre “a su imagen y semejanza,” Ibn Ezra pasa revista a diferentes interpretaciones de este versículo, y dice:

Después de que hubieran sido creadas todas las plantas y las criaturas vivientes, Dios dijo a los ángeles: “hagamos al hombre”. Sabemos que la

Torah habla el lenguaje humano, pues fue dada a los hombres que hablan y escuchan. Ahora, un hombre no puede hablar de lo que hay por encima o por debajo de él sin emplear terminología humana (...) Lejos estamos de creer que Dios tenga una imagen. Como el alma superior del hombre es eterna y se compara en su existencia a Dios, y como el alma del hombre es incorpórea, y ocupa el cuerpo, que es un microcosmos, de la misma manera en que Dios ocupa el universo, por eso dice la Biblia “a su imagen y semejanza”. Dios comenzó por el macrocosmos, y terminó por el microcosmos. El profeta [Ezequiel] también dice que vio la gloria de Dios aparecer en forma humana. Él es Uno. Él es el Creador de todo. Él es todo, y no puedo decir más.

En su obra *Yesod mora we-sod ha-torah*, que compuso en Londres hacia el final de su vida, dice:

Los filósofos llaman al hombre un microcosmos [el alma llena el cuerpo de la misma manera en que Dios, simbolizada por el Uno, llena el universo]. Este es el secreto de Metatrón, el príncipe interior. Este es el secreto de las cinco cosas a las que se refirieron los sabios.⁸⁷ Por ello, el *Ši'ur Qomah* dice: “Rabbi Ishmael dijo: quien quiera que conozca las dimensiones del creador del mundo tiene asegurado un sitio en el mundo venidero. Yo y Akiba damos fe de ello.”⁸⁸

En su comentario a Job 19:26 Abraham ibn Ezra dice lo siguiente:

*Después de que mi piel haya sido arrancada, así esto, y sin carne veré a Dios.” Después de que mi piel haya sido arrancada (niqfo), así esto, es como “así se arranca (we-niqaf) la espesura del bosque (Is. 10, 34). Esto es mis huesos. Sin carne veré a Dios: las heridas que renovará sobre mí.”*⁸⁹

La traducción de Mariano Gómez Aranda muestra un punto de gran interés. Es cierto que en el contexto del libro de Job, la traducción que resulta más coherente de este versículo no es la más habitual, que reza “desde mi carne veré a Dios,” sino la que Gómez ofrece: “sin carne veré a Dios”. La partícula hebrea “*min*” puede perfectamente

87 Berakhot 10 a: “Cinco veces dijo David “bendice al Señor, oh alma mía”. ¿A qué se refiere esto? Lo dijo respecto del Santo, bendito sea, y respecto del alma. Pues igual que el Santo, bendito sea ocupa el mundo entero, así ocupa el alma todo el cuerpo; igual que el Santo, bendito sea, ve pero no puede ser visto, así el alma ve, pero no puede ser vista; igual que el Santo, bendito sea, alimenta al mundo entero, así el alma alimenta a todo el cuerpo; igual que el Santo, bendito sea, es puro, así el alma es pura; igual que el Santo, bendito sea habita en un lugar oculto a todos, así el alma también habita en un lugar oculto.

88 Abraham ibn Ezra, *The Secret of the Torah. A translation of Abraham ibn Ezra's Sefer Yesod Mora ve-Sod ha-Torah*. Translated and Annotated by H. Norman Strickman, Jason Aronson, Northvale, New Jersey and London, 1995.

89 M. Gómez Aranda, *El comentario de Abraham ibn Ezra al libro de Job*, Madrid, 2004, p. 149.

interpretarse en sentido privativo, y el versículo querría así decir que “sin mi carne,” es decir, tras la muerte, cuando mi alma se haya separado de mi cuerpo, veré a Dios.

En el poema “*Yešenei lev, mah laḳem*,” Abraham adopta una concepción equilibrada del hombre, como compuesto de cuerpo y alma:

Dormidos de corazón, ¿qué os pasa? / ¿por qué no os examináis a vosotros mismos,
cuál es vuestro principio / y cuál será vuestro final?
Considerad vuestra alma en primer lugar / y en último
y sabréis quién es vuestro Creador / y lo contemplaréis desde vuestra carne.
La estructura del mundo está en vosotros / la imagen de todas las cosas,
y bajo Su mano está vuestra alma / la vida que hay en vuestro corazón.
Vuestra cabeza es su lugar de residencia / y en el cerebro está su castillo.
El alma habita en vuestro cuerpo / como el rey en la tierra.
Vuestros ojos son los vigías / vuestros oídos son los guardas.
Los sirvientes son vuestras manos / los mensajeros vuestros pies.
Huelen los agujeros de vuestra nariz / y relata vuestro corazón la lengua,
degustan los labios / y mascan los dientes.
Sobre vosotros está el ministro intelecto / pero en vuestro interior se agazapa la
[mala] inclinación.
El hígado es para vuestros alimentos / y los riñones son para vuestros apetitos.
Esta es toda la fundación y toda la estructura / para vuestro bienestar y
consideración.
Pero los cuatro [elementos] se rebelan / enfrentándose uno a otro.
Sabed que cuando desaparece el calor de vuestro corazón / vuestro rey sale y huye,
los pisos superiores se derrumban / y las casas caen.
El cuerpo se descompone / y en él aparecen los gusanos.
El rey, una vez ha salido / ya no regresa más a su casa.
Vivid con el intelecto / pues si no ejercitáis el conocimiento
seréis como las bestias / y estaríais mejor muertos.
Recordad esto, y sed sabios/ reflexionad sobre esto:
¿quién os ha dado vuestras almas? / ¿quién podrá liberarlas?
Tomad los instrumentos de vuestro corazón y considerad / cómo fueron creadas las
cosas
y reconoced al Creador / ¿acaso hay mejor maestro que Él?⁹⁰

En los textos que hemos visto hasta ahora, se observa una cierta vacilación,
incluso entre obras del mismo autor. En algunos casos, parece haber una valoración más

90 El original hebreo, y una traducción inglesa, que nos ha servido de orientación para elaborar nuestra versión castellana, se hallan en Tanenbaum, *The Contemplative Soul*, pp. 170-171.

positiva del cuerpo, dentro de una concepción equilibrada del hombre como compuesto de cuerpo y alma, como por ejemplo el poema “*Yešenei lev, mah lakem*” de Abraham ibn Ezra. En otros casos, como por ejemplo el poema de Mošeh ibn Ezra “*Ha-ʿel ha-toleh ʿal belimah tebel,*” o el comentario de Abraham ibn Ezra al libro de Job, parece presentarse una visión sumamente negativa del elemento corporal. En nuestra opinión, ambas posturas son válidas, pues si bien los autores neoplatónicos reconocen el valor intrínseco del cuerpo como microcosmos, y los beneficios que se obtienen de él, a la hora de conocer la naturaleza y, por ende, llegar al conocimiento del Creador, también consideran que en último término es el alma el elemento del hombre que pervivirá en el mundo venidero, y que alcanzará la unión con el Intelecto en el conocimiento. Esta postura inclusiva, que no se decanta por ninguna de las dos alternativas, y que es aceptada sin aparentes problemas por nuestros autores, se expresa quizá de la mejor manera posible en los dos significados diferentes de la partícula “*min*” en el versículo de Job 19:26 que hemos comentado *supra*.

En la literatura propiamente filosófica producida por los judíos andalusíes, encontramos un ejemplo del uso del versículo de Job 19:26 en el contexto de los paralelismos microcósmicos en la obra de Abraham bar Ḥiyya *Hegyon ha-nefeš ha-ʿašubah* (*Meditación del alma triste*). Abraham bar Ḥiyya (m. c. 1136) fue un filósofo y astrónomo neoplatónico que vivió en la zona de Cataluña, Aragón y el sur de Francia. Por algunas referencias en sus obras a sus experiencias personales en la tierra de “*Šarfāt*”, parece que habría visitado Francia, probablemente la Provenza. Desempeñó posiciones de cierta autoridad en la comunidad judía, dado que recibió títulos honoríficos como el de “*Savasorda*” (posiblemente, una corrupción del árabe “*šāḥib al-šurṭa*”, miembro de la

guardia) y “*nasi*”, “príncipe”. Sabemos que en Barcelona colaboró con Platón de Tívoli en la traducción de obras astronómicas del árabe al latín, y tradujo obras del árabe al hebreo para los judíos del sur de Francia, adelantándose a las famosas traducciones provenzales de la familia de los Ibn Tibbon.⁹¹

Abraham bar Ḥiyya fue el primer filósofo judío en la España medieval que compuso obras en lengua hebrea sobre astronomía, explicando el sistema ptolemaico; sobre metafísica y ética, como *Hegyon ha-nefeš ha-ʿašubah* (*Meditación del alma triste*); sobre escatología, como *Megillat ha-megalleh* (*Rollo del revelador*), y sobre ciencia. Su obra de contenido propiamente filosófico es *Meditación del alma triste*, dividida en cuatro grandes secciones: el comienzo del mundo y su naturaleza; la buena manera de vivir en este mundo; cómo puede el pecador salvarse mediante el arrepentimiento; y la muerte del hombre y el fin último del mundo.

El texto se abre con el postulado microcósmico, que es fundamento para todo el desarrollo posterior:

La meditación comienza con la alabanza de Dios. Dice Rabbí Abraham bar Ḥiyya el sefardí: Bendito sea el Señor, Dios de Israel, Señor de todas las criaturas, de excelente consejo y de poderosas hazañas, que enseña al hombre la sabiduría y le ha concedido el dominio sobre todo lo que hay en el mundo. Así está escrito: “le hiciste señor de las obras de tu manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies” (Sal. 8:7). Y en otro versículo dice la Biblia: “¡cuánto menos un hombre, esa gusanera, un hijo de hombre, ese gusano!” (Job 25:6). Todo hombre inteligente debe esforzarse por determinar cuáles son las cualidades especiales que distinguen al hombre, a quien, a pesar de que no es más que un “gusano”, y de que es equiparado a mera “vanidad”, le ha sido concedido dominio sobre todas las criaturas, y ha sido dotado de razón y sabiduría.

He hallado que la mayoría de los antiguos filósofos gentiles que han tratado de cuestiones religiosas -según su propia capacidad y sabiduría, dado que no contaban con la ventaja de conocer la Torah- han llegado a la conclusión de que el método correcto para comprender correctamente este asunto consiste

91 Ver I. Ephros, “The Philosophical Terms and Ideas of Abraham bar Ḥiyya (the Prince),” en I. Ephros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, New York-London, 1974, pp. 171-252.

en investigar los fundamentos a partir de los cuales todo ha sido creado. Pues a partir del conocimiento del fundamento y del origen de una cosa, es posible comprender su estructura. Así, todo edificio está compuesto por las piedras con las que está construido, y una persona que comprende cómo están dispuestas entenderá exactamente cómo está construido, y podrá reproducirlo exactamente. La Biblia indica esto, cuando dice: “Reconoce, pues, hoy y medita en tu corazón que Yahveh es el único Dios allá arriba en el cielo, y aquí abajo en la tierra; no hay otro” (Deut. 4:39). Si comprendes como es debido la naturaleza de los cielos allá arriba, y de la tierra aquí abajo, has de reconocer que Dios los creó en su compleja estructura, que Él es uno, y que no hay otro dios. Esto es lo que quiere decir el versículo “desde mi propia carne contemplaré a mi Señor” (Job 19:26), es decir, desde la naturaleza de tu carne, y a partir de la estructura de tus órganos, puedes comprender la sabiduría de tu Creador. Esta indicación nos permite investigar las opiniones de los antiguos filósofos y sus teorías sobre la creación.⁹²

4.6 Las edades del hombre en Baḥya ibn Paquda

Volviendo al texto de Baḥya sobre el microcosmos, nos presenta, al hablar de la estructura humana, etapas muy marcadas, muy en consonancia con la tradición clásica de las “edades del hombre” en su variante árabe, que se halla, por ejemplo, en la obra de Ibn Tufayl *Epístola de Ḥayy ibn Yaqzān*. En particular, estos pasajes de Baḥya tienen gran semejanza con el texto atribuido a Al-ʿYāḥiẓ, *Kitāb al-dalāʾil wa-l-iʿtibār ʿalāʾl-khalq wa-l-tadbīr* (*Libro de las pruebas y la reflexión sobre la creación y el gobierno divino*).

La primera de las etapas se refiere al origen del hombre:

Lo primero que te conviene, hermano mío, es que te remontes con el pensamiento a los orígenes del hombre y al momento en que comenzó a ser engendrado. Y verás que el primer don que Dios le concedió es el de darle la existencia, sacándolo de la nada y haciéndole pasar, primero, del nivel de los elementos simples al de los vegetales; de éstos, luego, al de los alimentos; de los alimentos, al de esperma y sangre; de éstos últimos, al del animal; y, por fin, al de hombre, que es el ser vivo mortal, capaz de pensar y que está sometido a un progreso y transmutación graduales en los cuales se coadunan armónicamente diversas causas y medios, bajo la dirección de un régimen preciso y un orden perfecto.

⁹² Hegyon ha-nefeš, Leipzig, 1860, p. 1.

Cuando hayas considerado todo esto y hayas visto la huella de la sabiduría y poder de Dios en ello, piensa y reflexiona en los primeros y evidentes principios del compuesto humano, a saber: en su alma y en su cuerpo. Verás entonces que el cuerpo del hombre está compuesto de elementos contrarios y de naturalezas distintas con las cuales lo conformó el Creador, ensalzado y honrado sea, mediante su poder, uniendo todos esos factores con su sabiduría. Así, organizó con estos elementos un cuerpo bien conformado que era en apariencia uno pero múltiple en sus componentes naturales. Luego, le unió una substancia espiritual y luminosa, parecida a las sustancias de las personas espirituales superiores, es decir la substancia espiritual que es el alma, la cual unió al cuerpo con mediaciones semejantes a los dos extremos, el material y el espiritual, cuales son: el espíritu animal, el calor natural, la sangre, las venas, los nervios y las arterias. A todo este conjunto le dio los medios con que protegerse y guardarse de cualquier daño, cuales son la carne, los huesos, los músculos, la piel, los cabellos y las uñas, todo lo cual sirve de protección y coraza contra cualquier mal que pueda sobrevenirle.⁹³

Pasa a continuación el texto a explicar la situación del feto en el vientre de la madre. Nótese que no hay en Baḥya ninguna palabra específica para el “feto,” mientras que el texto del Pseudo-Ŷāḥiẓ emplea el término “*yanīn*”:

Los deberes de los corazones:

Piensa luego, hermano mío, en la exquisitez (*lutf*) que puso el Creador, ensalzado y honrado sea, para dirigir al hombre. En efecto, en sus primeros momentos, adaptó el vientre (*baṭn*) de su madre, a fin de que tuviera el lugar más seguro y protegido contra cualquier daño y a donde no le llegase a tocar ninguna mano, ni le afectase el calor ni el frío. Y ello, dotándolo de una protección sólida, de un escondite inexpugnable y de un alimento seguro. En este lugar materno, el niño crecerá y aumentará de tamaño, pudiéndose mover, cambiar de posición y alimentarse, sin pena ni fatiga, gracias a una comida preparada en un lugar donde ningún

Pseudo-Ŷāḥiẓ:

Ahora pasaré a la creación del hombre, y a la sabiduría que hay en ella, y a las pruebas que hay en ella del diseño (*tadbīr*) y la ejecución (*‘amal*) [divinas]. En primer lugar, está el diseño de lo que protege al feto en el útero. En un momento en el que el feto no puede buscar alimento o protegerse de los daños, la sangre de su madre lo alimenta igual que el agua alimenta las plantas. Cuando su desarrollo se ha completado, y su cuerpo se ha fortalecido, y su piel ya está lista para enfrentarse al aire, y sus ojos para enfrentarse a la luz, tienen lugar contracciones, que turban y agitan al feto tanto que éste nace.⁹⁵

⁹³ *Los deberes de los corazones*, p. 72.

⁹⁵ *Kitāb al-dalā’il wa-l-ītibār ‘alā’l-khalq wa-l-tadbīr* Alepo, 1928, p. 43

hombre puede penetrar. Conforme crece, va aumentando su alimentación hasta que llega un momento determinado en que sale del vientre de su madre por un estrecho conducto, sin ningún tipo de artificio con que se lleve a cabo la salida y sin ninguna cosa especial que se use para facilitar, sino con el solo poder del Sabio, del Poderoso y del Clemente para con sus siervos, como dijo Dios a Job a propósito de algunos animales irracionales: “¿Sabes cuándo paren las gamuzas o has asistido al parto de las ciervas? ¿Les cuentas los meses de la preñez o conoces el momento del parto? (Job 39:1-2)”⁹⁴

La lactancia:

Los deberes de los corazones:

De este modo, el niño se encuentra ya en este mundo, teniendo todavía débiles los sentidos, a excepción del gusto y del tacto. En esta situación, el Creador, ensalzado sea, le provee de alimentos a través de los pechos de la madre. Para ello, convierte aquella sangre que antes fuera su alimento en el interior del seno materno, en leche de sus pechos que fluye espontáneamente, que es fácil de tragar y dulce para el paladar y que viene a ser como una fuente que mana según las necesidades del niño. Esta leche no es tan abundante como para que le pese a la madre en sus pechos o como para que fluya

Pseudo-Ŷāḥiz:

Después del nacimiento, la sangre alimenticia de su madre se transfiere a sus pechos, y se transforma en otro tipo de comida, más adecuada para el recién nacido. Así, la leche es producida según la necesidad del niño. Cuando el niño nace, sus labios ya están listos para mamar, y encuentra dos pechos, que son como dos pequeños odres, que cuelgan dispuestos a satisfacer su necesidad. El niño continúa alimentándose de leche mientras su cuerpo es blando y su intestino débil, pero cuando empieza a moverse y necesita alimento sólido para fortalecer sus huesos y su carne, entonces le salen dientes, permitiéndole masticar comida,

94 *Los deberes de los corazones*, p. 73.

sin succión alguna; ni tampoco es tan escasa que deje al niño insatisfecho al extraerla y chuparla. Prueba de la excelencia (*lutf*) de todo esto es que Dios, ensalzado sea, hizo el orificio de los pechos maternos como la punta de una aguja: no tan grueso que fluyera la leche sin succionarla (con lo cual se embotaría el niño cuando mamase) ni más estrecho de lo conveniente, de manera que resultase difícil extraerla al lactante.⁹⁶

reblandeciéndola y haciéndola fácil de tragar⁹⁷.

La identificación de la sangre que alimenta al feto mientras éste se halla en el vientre materno y la leche que alimenta al niño después de su nacimiento que encontramos en ambos textos es un motivo que procede de la biología de Aristóteles, quien identifica semen, leche materna y sangre menstrual como tres estados de procesamiento de una misma sustancia⁹⁸. Según Aristóteles, en la formación del feto la parte masculina (semen) aporta la semilla activa para la generación, y la parte femenina (sangre menstrual) aporta la materia. Tanto el semen como la sangre menstrual son el producto de la elaboración de los alimentos por el cuerpo. El semen es el producto del completo procesamiento de los alimentos por parte del varón. La sangre menstrual es el producto de un procesamiento incompleto, dado que la hembra es más fría que el varón y es por ello incapaz de completar el procesamiento de los alimentos, dando como resultado una materia residual que se ve obligada a expulsar mensualmente. Según este esquema explicativo, durante el embarazo no se expulsa la sangre menstrual porque ésta es empleada para la formación y nutrición del feto. Tras el parto, se consideraba que la sangre menstrual se convertía en leche y seguía sirviendo para alimentar al niño al

96 *Los deberes de los corazones*, p. 73.

97 *Kitāb al-dalā'il*, p. 43.

98 *Historia de los animales* VII, 3, 21; *De las partes de los animales* 650 a 8.

comienzo de su vida.

La siguiente etapa es la infancia:

A continuación, su cuerpo se vigoriza y empieza a ver los colores y a oír los sonidos. En ese momento, Dios inculca bondad y clemencia en los corazones de sus padres, a fin de que les resulte fácil criarlo. De este modo, prefieren más [sic] alimentar y dar de beber a su hijo, que a ellos mismos, resultándoles ligera la fatiga y penalidad que les acarrea el cuidarle, como por ejemplo: lavarle, asearle, tratarle con cariño, alejarle de todo tipo de penalidades que le pudieran sobrevenir, a pesar, muchas veces, de la resistencia del niño a todo esto.⁹⁹

A continuación, viene la adolescencia:

Luego, pasa de la niñez a la adolescencia y, en ese momento, los padres no se molestan ni se desesperan por las muchas exigencias que tiene el hijo ni por el hecho de que tenga en poco la carga que supone para ellos el alimentarle y sufrir penalidades por él. Por el contrario, su cuidado y solicitud van creciendo hasta que el hijo alcanza la mayoría de edad, tras haber aprendido, poco a poco, a hablar y después de haberse fortalecido sus sentidos corporales y sus facultades anímicas. De este modo, va adquiriendo ciencia (*‘ilm*) y comprensión (*fahm*) y empieza a distinguir, mediante los sentidos corporales, algunas cosas sensibles (*ba‘d al-maḥsūsāt*), y, por los sentidos espirituales, algunos inteligibles (*ba‘d al-ma‘qūlāt*). [...] ¹⁰⁰

Los deberes de los corazones:

De entre las cosas maravillosas que encierran los dones divinos está el que el hombre, en su niñez, no conozca ni discerna el bien y el mal, pues si, durante su educación, tuviera ya maduros la razón y el discernimiento, se daría cuenta de la superioridad que sobre él tiene el hombre adulto cuando éste resuelve los asuntos libremente por sí mismo, cuando se mueve con agilidad, cuando se muestra pulcro y aseado. Si considerase la diferencia que hay entre su situación y la del adulto, se

Pseudo-Ŷāḥiz:

Considera al hombre desde otro punto de vista: al nacer no tiene entendimiento, es ignorante e inconsciente. Si naciera con conciencia y con entendimiento, se sentiría totalmente perplejo al ver cosas que reconociese, y al descubrir cosas que nunca antes hubiese visto. Esto se asemeja a la situación de un muchacho llevado como cautivo a un país extranjero después de haber desarrollado su conciencia y su entendimiento. Se siente perplejo y desconcertado, y no aprenderá la

⁹⁹ *Los deberes de los corazones*, p. 73.

¹⁰⁰ *Los deberes de los corazones*, p. 73. Árabe p. 108.

moriría de tristeza y de
melancolía.¹⁰¹

lengua, ni aceptará ser instruido como si fuera un niño pequeño que estuviera creciendo en su propio entorno. De manera semejante, si los niños nacieran con plena conciencia de sí mismos, no les agradaría el verse llevados de un lado a otro, amamantados y envueltos en ropas, y puestos a dormir en la cuna, a pesar de que no podrían sobrevivir de otro modo, pues sus cuerpos son tiernos y débiles al nacer. Y nosotros no sentiríamos la misma ternura por ellos, ni la compasión y la alegría que son nuestras respuestas naturales ante los niños. De modo que, cuando un niño viene al mundo, lo hace siendo ignorante e inconsciente de lo que son las personas. Acepta las cosas con poco intelecto y conocimiento, que va incrementando gradualmente según pasa el tiempo hasta que ya está acostumbrado a las cosas, y ha aprendido a controlarlas. Progresas desde el estado en que sólo observa con perplejidad hasta el estado en que es capaz de manejar sus asuntos y conducir su vida diaria.

Más aún, si los niños nacieran con un entendimiento completamente desarrollado y fueran totalmente independientes, no tendría sentido su educación, ni los beneficios derivados de que los padres críen a sus hijos, ni el deber de los hijos de retribuir el servicio a los padres con bondad y amabilidad cuando ellos lo necesitan. Los niños no tendrían ninguna relación con sus padres, ni viceversa, pues los niños no requerirían del cuidado y la educación de sus padres, y tras el nacimiento se separarían de ellos, con el resultado de que un hombre no sabría quién es su padre o su madre, y ellos tampoco le conocerían a él, con lo cual un hombre no podría evitar copular con

101 *Los deberes de los corazones*, pp. 73-74.

su madre o su hermana, ya que no las conocería. Además de todo eso, el niño saldría del vientre de su madre con plena conciencia, con lo cual vería partes de su cuerpo que no es lícito ni apropiado que vea.¹⁰²

Por último, se refiere Baḥya a la etapa postrera de la enfermedad:

Luego le sobrevienen las enfermedades y calamidades a fin de que conozca bien el mundo y no ignore su situación de viajero transitorio por la vida, no acostumbrándose así a ella, dejándose dominar por los deseos de vivir y comportándose como el animal que ni piensa ni entiende.¹⁰³

Reflexión sobre la utilidad y beneficio de cada miembro de su cuerpo:

Los deberes de los corazones:

Después, debe el hombre volver la mirada de su corazón hacia estas cosas y considerar la utilidad y beneficio que reportan todos los miembros de su cuerpo. Así, verá que la mano es para coger y rechazar (*al-yadān li'l-qabḍ wa'l-daḡ*); los pies para caminar (*al-raylān li'l-nuhūd*); los ojos para orientarse (*al-ʿaynān li'l-ihtidāʾ*); los oídos para oír (*al-uḡnān li'l-samaʿ*); la nariz para oler (*al-anf li'l-šamm*); la lengua para hablar (*al-lisān li'l-kalām*); la boca para comer (*al-fam li'l-ʾakl*); los dientes para morder (*al-sinān li'l-qaḍm*); el estómago para digerir (*al-maʿida li'l-haḍm*); el hígado para purificar los alimentos (*al-kabid li-taklīš al-ḡadāʾ*); los orificios que tiene el cuerpo, para expulsar los excrementos (*al-manāfiḍ li-ibrāz al fuḍūl*); los intestinos para

Pseudo-ʿĀḥiz:

Reflexiona sobre cómo cada parte del cuerpo ha sido diseñada para cumplir su función: las manos para agarrar (*al-yadān li'l-ʿilay*), las piernas para caminar, (*al-raylān li'l-saʿy*) los ojos para guiarse (*al-ʿaynān li'l-ihtidāʾ*), los oídos para oír (*al-uḡnān li'l-samaʿ*), la nariz para oler (*al-anf li'l-šamm*), la boca para alimentarse (*al-fam li'l-iḡtidāʾ*), el estómago para digerir (*al-maʿida li'l-haḍm*), el hígado para purificar (*al-kabid li'l-taklīš*), los orificios para excretar (*al-manāfiḍ li-naḡḍ al fuḍūl*), los intestinos para transportarlos [los excrementos] (*al-awʿiya li-ḡamliḡā*), y los órganos sexuales para que se lleve a cabo la generación (*al-farý li-ʾiqāmat al-nasl*). De modo semejante, si reflexionas sobre todas las demás partes del cuerpo, hallarás que cada una de ellas ha sido diseñada para cumplir su función de la mejor manera posible.¹⁰⁵

102 *Kitāb al-dalāʾil*, p. 45.

103 *Los deberes de los corazones*, p. 74.

105 *Kitāb al-dalāʾil*, p. 46.

transportarlos (*al-aw^ṣīya li-ḥamlihā*). Del mismo modo sabrá que el corazón es la sede del calor natural y la fuente de la vida; el cerebro, la residencia de las facultades espirituales, el origen del sentir y la raíz de los nervios; y, finalmente, que los órganos sexuales sirven para que se lleve a cabo la generación (*al-far^ḡ l'-iqāmat al-nasl*). Y así, del resto de los miembros corporales, los cuales nos encierran más utilidades de las que parece a simple vista.¹⁰⁴

104 *Los deberes de los corazones*, p. 74. Árabe p. 109.

Capítulo 5: El motivo del microcosmos en el *Kitāb maʿānī al-naḥs* (Pseudo-Baḥya)

5.1 El texto

La existencia del tratado neoplatónico titulado *Kitāb maʿānī al-naḥs*, dedicado a explicar desde un punto de vista filosófico los diversos sentidos y significados del alma que se mencionan en la Escritura, salió a la luz en el año 1878, por medio de una nota de Eliyahu Sason (?)¹ en *Ha-magid* que indicaba el descubrimiento en Jerusalén del manuscrito de una obra atribuida a Baḥya ibn Paqudah hasta entonces desconocida. El manuscrito fue adquirido por la Bibliothèque Nationale de París, en cuyo fondo hebreo se conserva actualmente (manuscrito hebreo n° 4340). En 1892, Joseph Derenbourg publicó una breve presentación del texto en su artículo “Un livre inconnu de R. Bahia ben Joseph.”² El registro bibliográfico, por Moïse Schwab, fue publicado en 1898.³

El texto que conservamos es un manuscrito judeoárabe escrito en caracteres hebreos, aunque es muy probable que el original estuviera escrito en caracteres árabes.⁴ En este manuscrito se indica, bajo el título de la obra, y en una caligrafía distinta a la del resto del texto, que el nombre del autor es Rabbi Baḥya “*ha-dayyan*” (el juez rabínico) ben Yosef, por lo que fue en un principio atribuido a Baḥya ibn Paquda, aunque ya desde un principio esta atribución provocó serias dudas, por ejemplo en M. Steinschneider,⁵ dado que en ese momento no se conocían otros manuscritos del texto, y éste tampoco era

1 Según indica M. Plessner, “Kavvanato shel *Kitāb maʿānī al-naḥs* ha-meyuhad le-rabbi Baḥya ibn Paqudah u-meqomo be-toldot ha-mahshavah ha-yehudit”, en *Qiryat Sefer* 48 (1972-1973): 491-498, p. 491.

2 *REJ* 25 (1892): 248-250.

3 “Manuscripts du supplément hébreu de la B.N.”, en *REJ* 37 (1858): 127-136, p. 130.

4 Broydé indica, en la introducción a su traducción hebrea, que el texto presenta algunos errores ortográficos típicos del paso de caracteres árabes a caracteres hebreos (*Les réflexions sur l'âme par Bahya ben Joseph ibn Pakouda*. Traduites de l'arabe en hébreu par Isaac Broydé, Paris, 1896, p. 16).

5 M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Hildesheim, 1964, pp. 134-135.

mencionado por otros autores contemporáneos de Bahya.

En 1896 Isaac Broydé publicó la traducción hebrea del texto, bajo el título *Sefer torot ha-nefesh*.⁶ El texto original judeoárabe fue editado y anotado en 1907 por Ignaz Goldziher.⁷

En 1929, Alexander Borissov halló en San Petersburgo un segundo manuscrito del texto, en el que no figuran ni el título de la obra ni el nombre del autor. Borissov publicó las variantes que presenta este manuscrito respecto del texto editado por Goldziher, en una publicación de difícil acceso y que no he podido consultar por el momento.⁸ El manuscrito de San Petersburgo también está escrito en caracteres hebreos, pero, al igual que el manuscrito de París, parece ser copia de un original escrito en caracteres árabes.

Aparte de las referencias de Steinschneider, y de las secciones a él dedicadas en algunos manuales de historia de la filosofía judía (David Neumark, Julius Guttman, Isaac Husik, Colette Sirat⁹), los estudios sobre el texto son escasos, y se limitan, que sepamos, a tres artículos publicados por Abraham Halkin,¹⁰ Martin Plessner¹¹ y Shaul Reguev.¹² Ninguno de estos estudios se centra específicamente en el tema del microcosmos.

5.1.1 Cuestiones sobre su autoría

El manuscrito de París lleva una indicación bajo el título según la cual su autor es

6 *Les réflexions sur l'âme par Bahya ben Joseph ibn Pakouda*. Traduites de l'arabe en hébreu par Isaac Broydé, Paris, 1896.

7 *Kitāb maʿānī al-naḥs*. Buch vom Wesen der Seele von einem Ungenannten, Berlín, 1907.

8 A. Borissov, "Pseudo-Bahja," *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS, Classe des humanités*, 1929, p. 786.

9 D. Neumark, *Toldot ha-filosofia be-Israel*, New York, 1921, vol. 2, pp. 231-244; Julius Guttman, *Philosophies of Judaism. A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, 1964, pp. 124-127; Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Philadelphia, 196-?, pp. 106-110; Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* 1985, pp. 83-85.

10 "Iyyunim be-Kitāb maʿānī al-naḥs", en *Meḥqarim be-ʿarabit ube-islam*, editado por J. Mansour, Ramat Gan, 1973, pp. 81-94.

11 "Kavvanato šel *Kitāb maʿānī al-naḥs* ha-meyuḥas le-rabbi Bahya ibn Paqda u-meqomo be-toldot ha-maḥshavah ha-yehudit," en *Qiryat Sefer* 48 (1972-1973): 491-498.

12 "Ha-nefeš ha-ṭehorah we-ha-nefeš ha-ḥomrit be-sefer torat ha-nefeš," en *Daʿat* (1987): 67-77.

“rabbi Baḥya ha-dayyan ben Yosef,” lo que llevó en un principio a atribuir el texto a Baḥya ibn Paquda. En el texto del *Kitāb maʿānī al-naḥs*, el autor se refiere en varias ocasiones a otras composiciones suyas: un poema perteneciente al género “*baqqaṣaḥ*” (súplica), basado en el versículo bíblico que reza “bendice a tu Señor, oh alma mía” (Salmos 103, 104),¹³ y un tratado titulado *Kitāb al-nasq wa-intiẓām al-ḳalq* (*Libro de la gradación y la ordenación de la creación*),¹⁴ en el que se exponen diez niveles diferentes en el orden de la realidad, haciendo referencia al Salmo 148,¹⁵ y en el que hay un capítulo dedicado al mundo venidero, donde el autor explica su peculiar doctrina de los dos jardines del Edén, el terrenal y el superior.¹⁶ También se refiere en el texto, tras enumerar las categorías aristotélicas, a su “libro sobre lógica”,¹⁷ pero éste bien pudiera ser el mismo *Kitāb al-nasq wa-intiẓām al-ḳalq*.

Isaac Broydé, en su traducción hebrea de 1896, se muestra convencido de que Baḥya ibn Paquda compuso la obra que nos ocupa. Se basa en una supuesta semejanza en el estilo y en los contenidos con *Los deberes de los corazones* de Baḥya, y en su errónea identificación de la mencionada “*baqqaṣaḥ*” con un poema basado en el Salmo 103 que se encuentra al final de *Los deberes de los corazones*.¹⁸ Broydé indica que Baḥya compuso una “*baqqaṣaḥ*” basada en este salmo, algo que no es correcto, pues el poema de Paquda que se abre citando el Salmo 103 es una “*toḳeḥaḥ*” (poema de reprensión). En fecha posterior, el único que sepamos que ha expresado su acuerdo con Broydé sobre la autoría

13 El autor se refiere a esta obra en p. 2, línea 6 ss. (todas las citas se refieren a la edición del texto a cargo de Goldziher).

14 Hay tres referencias a esta obra en el texto: p. 20, línea 2; p. 56, línea 30; p. 67, línea 11.

15 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 56, línea 30.

16 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 67, línea 11.

17 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 5, líneas 26-27.

18 Para una traducción castellana, véase Ibn Paquda *Los deberes de los corazones*, traducción de J. Lomba Fuentes, Madrid, 1994, pp. 327-341.

de Baḥya es David Neumark,¹⁹ quien sostiene que se trata de una obra de juventud de Baḥya, lo que explicaría las deficiencias de estilo, y la falta de referencias a *Los deberes de los corazones*, que sería una obra posterior a ésta.

Por otra parte, la mayoría de los investigadores consideran que el *Kitāb maʿānī al-naḥs* no es obra de Baḥya, de ahí que, con frecuencia, sea denominada el tratado del Pseudo-Baḥya. Martin Schreiner,²⁰ que publicó en 1897 una reseña de la traducción de Broydé, no se muestra convencido del parecido de esta obra con *Los deberes de los corazones*. Tampoco Jacob Guttman²¹ se mostraba convencido de la autoría de Baḥya en una fecha tan temprana como 1897. Por su parte, Isaac Husik²² indica que es muy poco probable que el autor fuera Baḥya, porque en el caso de un autor tan conocido, es raro que no se citase esta obra entre sus producciones. El editor Goldziher también rechaza la autoría de Baḥya.²³

5.1.2 La procedencia geográfica del texto

No sólo desconocemos la identidad del autor, sino que tampoco sabemos con seguridad cuál fue su procedencia geográfica, puesto que el texto no muestra ninguna particularidad local o dialectal. Únicamente se encuentran, según señala el editor Goldziher, tres términos que no aparecen en árabe clásico, y que él no ha conseguido relacionar con ningún dialecto en particular.²⁴

Goldziher se inclinó por localizar el origen del tratado en Oriente, probablemente

19 D. Neumark, *Toldot ha-filosofia be-Yisrael*, Jerusalén, 1970, 2 vols., vol. 2, pp. 231-244.

20 *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, I (1897): 121-128.

21 J. Guttman, "Eine bisher unbekannte, dem Bachja Ibn Pakuda zugeeignete Schrift," *MGWJ*, XLI (1897): 241-256.

22 Husik, *op. cit.*, p. 107.

23 Véase la introducción a su edición, citada *supra*, nota 7.

24 Goldziher, introducción, p. 8.

en Iraq,²⁵ basándose en la familiaridad del autor con las doctrinas de la teología racional islámica (*kalām*), y en una referencia a una bendición tras el estornudo, empleada por los judíos iraquíes, y que aparece en el texto, y que dice: “*baruk noten ḥayyim*.”²⁶

Por el contrario, Guttman, Plessner y Halkin se inclinan a pensar que el autor podría proceder del noreste de la Península Ibérica, basándose en similitudes con las obras de otros autores, principalmente, Abraham bar Ḥiyya (m. ca. 1136) y Yehudah ben Barzilai (1082-1148), activos en el área de Barcelona en la primera mitad del siglo XI. Según señalan estos autores, la obra que más se asemeja al *Kitāb maʿānī al-naḥs*, tanto por su estilo como por sus contenidos, es *Hegyon ha-nefeš ha-ʿašubah* (*Meditación del alma triste*) de Abraham bar Ḥiyya (m. 1136).²⁷ Aunque no podemos ofrecer pruebas concluyentes, nos inclinamos también a considerar como más probable que esta obra fuera compuesta en el noreste de la Península. Dedicaremos a este asunto una sección del presente capítulo, más adelante.

5.1.3 Fecha de composición

No conocemos con certeza la fecha de composición del *Kitāb maʿānī al-naḥs*, pero podemos establecer que hubo de ser compuesto a partir de mediados del siglo XI. Los autores más tardíos que se citan en la obra son Avicena (c. 980- 1037)²⁸ y Nissim ben Jacob de Qayrawan (990-1062).²⁹ Dadas las similitudes con autores como Abraham bar Ḥiyya o Yehudah ben Barzilai, es plausible que el texto fuera compuesto a fines del siglo XI o comienzos del XII, en el área en que trabajaron estos autores: el noreste de la

25 Goldziher, introducción, p. 8.

26 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 40, línea 7.

27 Abraham bar Ḥiyya, *The Meditation of the Sad Soul*. Traducción e introducción de G. Wigoder, Nueva York, 1969. Wigoder también señala la semejanza entre estas dos obras en su introducción, pp. 26-29.

28 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 4, línea 21.

29 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 15, línea 9.

Península Ibérica.

5.1.4 Las fuentes

Algunas fuentes son mencionadas explícitamente en el *Kitāb maʿānī al-nafs*. En el tratado abundan las citas bíblicas; también hay numerosas citas del Talmud, y algunas, no tan numerosas, del Midrás.³⁰

De una manera genérica, el texto se refiere a “los griegos,” “los sabios,” “los físicos” (*al-ṭabīʿiyyūn*)³¹ y “los metafísicos” (*al-ilāhiyyūn*).³² El único filósofo que aparece citado de manera explícita es Avicena (c. 980-1037),³³ el filósofo musulmán de origen persa que por primera vez armonizó la tradición filosófica y la revelación del Islam (su predecesor al-Fārābī hablaba de “religión” y “revelación” en general, no de una tradición religiosa en particular). El *Kitāb maʿānī al-nafs* se refiere a la concepción del alma en Avicena, que es básicamente la concepción aristotélica pasada por el tamiz neoplatónico. Nuestro tratado dice que, según Avicena, el alma no preexiste a su unión con el cuerpo, aunque sí subsiste a la muerte de éste.³⁴ De acuerdo con nuestro anónimo autor, esta doctrina no está de acuerdo con la Torah, según la cual el alma preexiste a su unión con el cuerpo y subsiste a la muerte de éste. En otro pasaje, refiriéndose a la existencia en el alma de tres facultades distintas (o tres “almas”: racional, animal y vegetativa), el *Kitāb maʿānī al-nafs* se refiere a la obra de Avicena *Risālat al-nafs (Sobre el alma)*.³⁵ En general, a pesar de mostrar desacuerdo con puntos de su doctrina, el tratado muestra una actitud de respeto y apreciación por el filósofo Avicena.

30 Por ejemplo, *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 56, línea 10, referencia al *Midrás Génesis Rabbah*.

31 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 3, línea 27.

32 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 3, línea 27.

33 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 4, línea 18; p. 23, línea 11.

34 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 4, líneas 18 ss.

35 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 23, línea 11 ss.

Una obra que se cita con mucha frecuencia es el *Comentario al Sefer yeṣirah* del Gaón Saʿadia al-Fayyūmī (882-942).³⁶ Saʿadia, nacido en Egipto, desarrolló su carrera como autoridad religiosa e intelectual en Iraq a partir de 928, ejerciendo como jefe de la academia rabínica de Sura. Destacó su actividad como polemista, contrarrestando la influencia del caraísmo, movimiento religioso judío escindido del judaísmo rabínico a partir de la segunda mitad del siglo IX.³⁷ Saʿadia también destacó como autor de obras de gramática y lexicografía, como comentador y traductor de la Biblia al árabe, como jurista, y como teólogo racional dentro del judaísmo, en su obra más famosa, *Kitāb al-amānāt waʾl-ʾiṭiqādāt* (*Libro de las creencias y las opiniones*), compuesta en 933. También escribió un *Comentario al Sefer yeṣirah*, compuesto en 931, que ejerció gran influencia en los autores magrebíes y andalusíes que comenzaron a escribir comentarios a esta misma obra en los siglos XI y XII, e impulsaron una tendencia de estudio del *Sefer yeṣirah* que hallaría su expresión culminante con la aparición de la cábala en Provenza a comienzos del s. XIII.

El autor del texto que nos ocupa se muestra buen conocedor de la teología racional islámica o *kalām*,³⁸ y se refiere de manera explícita a los teólogos muʿtazilíes, haciendo referencia a uno de ellos, Abū Hāšim ʿAbd al-Salām ibn al-ʿYubbāʾī (m. 933)³⁹, y a sus

36 Las citas de esta obra de Saʿadia son especialmente numerosas en el capítulo 3. Por ejemplo, véase *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 7, línea 25.

37 El caraísmo es una secta judía que niega el carácter revelado de la Ley Oral (Talmud) y sólo acepta como texto revelado la Ley Escrita (Biblia). Surgió en la segunda mitad del siglo IX en la zona de Iraq, y vivió su mayor esplendor en los siglos IX-XI. Tradicionalmente se considera que el padre fundador del caraísmo fue ʿAnan ben David (740-800), quien se habría escindido del movimiento rabínico por despecho, al no haber sido elegido exilarca, título al que postulaba. Moshe Gil ha demostrado que el movimiento caraíta surgió en época del nieto de ʿAnan, pero la leyenda sobre su fundación se proyectó atrás en el tiempo (véase M. Gil, "The Origins of the Karaites," en Meira Polliack *Karaite Judaism*, Leiden, 2003, pp. 73-118.)

38 Sobre el *kalām*, véase el presente trabajo, sección 4.1.1.

39 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 4, línea 4 ss. Sobre este autor, véase Louis Gardet, "al-Ḍjubbāʾī, Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb" *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman; , Th. Bianquis; , C.E. Bosworth; , E. van

seguidores, conocidos, según dice nuestro tratado, como “los dialécticos” (*al-ṯadaliyyūn*) por su polémica con una secta de los judíos llamada “los caraítas.”⁴⁰ Abū Hāšim fue hijo y discípulo de Abū ‘Alī Muḥammad al-Ṭubbā’ī (m. 915), célebre maestro de la escuela *muṭazilī* de Basora, quien enseñó también a Abū ‘l-Ḥasan Aš‘arī, que posteriormente se separaría de las enseñanzas de su maestro y fundaría la escuela de *kalām* conocida como *aš‘ariyya*. También hay en el tratado que nos ocupa una mención extremadamente elogiosa a un mutacálime anónimo, de quien se dice que es: “uno de los musulmanes más excelentes y destacados de entre los sabios mutacálimes, correcto en la piedad, y firme en su buen criterio en lo que respecta a la ciencia y a la religión.”⁴¹

Nissim ben Jacob (c. 990-1062) es mencionado en nuestro texto como “rabbi Nissim”.⁴² Se trata de un talmudista de Qayrawan (Túnez), emparentado con Samuel ha-Nagid,⁴³ pues éste dedicó un poema a la muerte de uno de los hijos de Nissim, y la hija de Nissim se casó con Yosef, el hijo de Samuel. Con ocasión de esta boda, Nissim visitó Granada y enseñó Talmud allí. Nissim es autor de un comentario a algunos tratados del Talmud, de jurisprudencia rabínica, de una obra de introducción al Talmud llamada *Sefer maṭteah manule ha-Talmud*, una colección de historias y cuentos populares entresacados de fuentes antiguas, destinadas a fomentar la fe y la moralidad entre el pueblo, titulada *Ḥibbur yafeh me-ha-yešuaḥ* (*Libro precioso de la salvación*), y de una obra miscelánea

Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. New York University. 05 May 2011.

40 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 4, línea 6 ss.

41 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 21, líneas 1 ss.

42 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 15, línea 9. Sobre él, véase I. Ta-Shma, "Nissim ben Jacob ben Nissim Ibn Shahin." *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 15. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. 279-280. *Gale Virtual Reference Library*. Web. 4 May. 2011; y A. Alba Cecilia, *Midrás de los diez mandamientos, y Libro precioso de la salvación*, Instituto San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia, 1990.

43 Samuel ben Yosef ibn Nagrella (993-1055), conocido como “ha-Nagid”, fue un destacado poeta judío que ocupó altos cargos en la corte del reino taifa de Granada, participando también en sus campañas militares. Fue cabeza de la comunidad judía granadina, y gracias a su posición en la corte ejerció como mecenas de poetas y literatos judíos, como por ejemplo Gabirol.

titulada *Megillat setarim*, sobre temas muy diversos como la exégesis, la polémica, los responsa rabínicos, etc., compuesta en un formato bilingüe, árabe y hebreo, lo que dio lugar a que se escindiese en dos obras independientes. Nuestro tratado cita la versión hebrea de esta última obra.

Otro personaje mencionado por su nombre es Ḥiwi al-Balkī (siglo IX).⁴⁴ Ḥiwi fue un exégeta bíblico irreverente y escéptico, autor de una obra que presentaba 200 objeciones al origen divino de la Biblia, y que no ha llegado a nuestros días (a excepción, quizá, de un fragmento conservado en la genizá de El Cairo, y que según Schechter podría pertenecer a ella).⁴⁵ Originario de Balk, en la región afgana del Jurasán, no sabemos siquiera si era judío, cristiano, o miembro de alguna secta gnóstica. Sus objeciones sostienen que Dios es injusto, no tiene compasión, favorece el exilio, no es omnisciente ni omnipotente, cambia de opinión, le gustan la sangre y los sacrificios, la Biblia está llena de antropomorfismos, admite la existencia de muchos dioses, contiene contradicciones, etc. El gaón Saʿadia, contemporáneo suyo, prohibió que se empleara su obra, y compuso una refutación a los argumentos de Ḥiwi, titulada *Kitāb al-radd ʿala Ḥiwi al-Balkī* (*Libro de la respuesta contra Ḥiwi al-Balkī*), de la que sólo se conservan algunos fragmentos en la genizá, aunque encontramos algunos de sus argumentos reproducidos en el *Libro de las creencias y las opiniones* de Saʿadia. Ḥiwi fue considerado un hereje tanto por la ortodoxia rabínica como por los caraítas, y en ocasiones es llamado despectivamente, cambiando el orden de las letras de su nombre, “*Ḥiwi al-kalbī*” (“Ḥiwi el perro”). Nuestro texto se muestra en desacuerdo con él, y dice que era seguidor de la “doctrina de los

44 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 16, línea 21. Véase Judah Rosenthal, “Ḥiwi Al-Balkhi.” *Encyclopaedia Judaica*. Ed. M. Berenbaum and F. Skolnik. 2nd ed. Vol. 9. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. 295. *Gale Virtual Reference Library*. Web. 4 May. 2011.

45 Schechter, *JQR* (1901) XIII, p. 358 ss.

magos/mazdeísmo” (*tamaḏhaba bi-maḏhab al-mayūs*).⁴⁶ Es interesante indicar que entre los andalusíes se han preservado también algunas de las objeciones de Ḥiwi al origen divino de la Biblia. Es el caso, por ejemplo, de Yehudah ben Barzilai de Barcelona y de Abraham ibn Ezra.

Sin cita explícita, el tratado reproduce largos fragmentos de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, como veremos con detalle más adelante.⁴⁷ También hay ideas de procedencia neoplatónica, que probablemente se originan en la *Teología de Aristóteles*, aunque no se trata de citas explícitas, y el nombre de esta obra no se menciona en nuestro tratado.

5.2 Estructura del texto

La obra, que consta de 21 capítulos, constituye una interesante mezcla entre el tratado filosófico de carácter neoplatónico y la exégesis bíblica. El propósito del autor es explicar los diferentes sentidos del término “alma”. Algunos capítulos son de carácter típicamente filosófico, perteneciendo de lleno al género de los tratados sobre el alma, mientras que otros son típicamente exegeticos, y pasan revista a los diferentes usos del término “alma” en la Biblia.

La obra se abre con un prólogo del autor, que comienza con una cita bíblica (Proverbios 2,6), y prosigue con la alabanza a Dios por haber elegido a Israel y haberle dado el conocimiento y los mandamientos, mediante los cuales puede llegar a alcanzar la felicidad eterna. Hay un reconocimiento de la teología negativa, característica del neoplatonismo, según la cual el hombre no es capaz de comprender a Dios ni de expresar la esencia de Dios con su lenguaje. Se dice que incluso los ángeles son incapaces de

⁴⁶ *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 6, línea 23.

⁴⁷ *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 44, línea 28- p. 47, línea 19.

aprehender la esencia divina. Explica el autor que escribió este tratado después de haber compuesto un poema inspirado por el versículo bíblico “bendice, oh alma mía, a tu Dios” (Salmos 103 y 104), tras haberse dado cuenta de que el sentido de estas palabras permanecía oculto a muchos hombres, que no entendían bien ni la lengua hebrea en la que están expresadas, ni la intención que pretenden transmitir.

El capítulo 1 presenta el postulado de la “máxima délfica”: “quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor,”⁴⁸ en la que se basa todo lo que sigue. El auto-conocimiento del alma implica el conocimiento de su creador (quien se conoce a sí mismo, conoce a su creador). Es por ello necesario estudiar el alma, para poder conocer a Dios, en la medida en que ésto es humanamente posible. Después, se plantea cuál es el método correcto para alcanzar el conocimiento del alma, y presenta dos métodos externos que se hallan en mutua oposición: el de los “físicos” y el de los “metafísicos”. Según el autor, la mayor parte de lo que dicen los “físicos” se opone a la Torah, mientras que la mayor parte de lo que dicen los “metafísicos” está de acuerdo con la Torah. Se refiere en particular a dos grupos, uno musulmán y otro judío, muʿtazilíes y caraítas, respectivamente, que pertenecen al bando de los “físicos”. La principal característica de los “físicos” es negar la inmortalidad del alma. Muʿtazilíes y caraítas están de acuerdo con los “físicos” en que el alma es un accidente y desaparece con el cuerpo. La opinión correcta, según el autor, es la de los “metafísicos” y la Torah, que reza que el alma es una sustancia espiritual que preexiste al cuerpo y subsiste después de la muerte de éste. El autor trae a colación una tercera opinión, que atribuye a Avicena, según la cual el alma se crea con la creación del cuerpo, pero no muere con la muerte de éste. El autor considera que esta opinión también

48 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 3, líneas 20-21; p. 42, líneas 16-17. Sobre la “máxima délfica”; véase A. Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism”, en *Biblical and Other Studies*, edited by A. Altmann, Cambridge, 1963, pp. 196-232.

se opone a la Torah.

El capítulo 2 añade a la distinción entre sustancia y accidente, definidos al modo aristotélico, la división de la sustancia en corporal y espiritual. Las propiedades de la sustancia corporal son: 1) la extensión en las tres dimensiones; 2) el estar delimitada en una figura; 3) la incapacidad de tener propiedades opuestas al mismo tiempo; y 4) la aptitud de tener innumerables accidentes. Los innumerables accidentes corporales se dividen en nueve clases, que son las nueve categorías aristotélicas. La sustancia corporal y sus accidentes son perecederos. Por otra parte, las propiedades de la sustancia espiritual son: 1) no extenderse en las tres dimensiones; 2) no estar delimitada, pues cada vez que el hombre conoce algo, se expande su capacidad intelectual, y no hay límite para la sabiduría. Los accidentes de la sustancia espiritual son cuatro propiedades buenas: sabiduría (*hokmah*), propiedad del alma intelectual; fortaleza (*geburah*), propiedad del alma animal; modestia (*seni'ut*), propiedad del alma vegetativa; y rectitud (*yošer*), propiedad que resulta del equilibrio entre las tres anteriores.⁴⁹ Hay discusión sobre qué sea lo contrario de estas propiedades: algunos dicen que lo contrario de estas propiedades es mera carencia; otros dicen que son sus propiedades opuestas. En opinión del autor, que se inclina por la última de estas dos opciones, Dios creó las cosas y sus contrarios para que se conocieran y se comprendieran las cosas a partir de sus contrarios, como dijo Salomón: “tanto uno como su contrario, los ha hecho Dios” (Ecl. 7:14).

El capítulo 3, que es de carácter exegetico, es con diferencia el más largo de toda la obra, y parece ser un tratado independiente insertado en la misma. Es una explicación

⁴⁹ En su introducción a *Meditación del alma triste*, que incluye un elaborado comentario a los versículos Jer. 9:23-24, Abraham bar Hiyya asocia también *hokmah* al alma intelectual, y *geburah* al alma animal. Abraham bar Hiyya asocia al alma vegetativa la propiedad de *osher* (riqueza). Este versículo será un lugar predilecto para los intérpretes bíblicos posteriores, por ejemplo, Falaquera (véase A. Melamed “Al yithalal: perushim filosofiim le-irmiyahu 9:22-23 ba-maḥšabah ha-yehudit be-yemei ha-beinayim we-ha-renesans”, en *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1985): 31-82.)

sobre el término “oscuridad” en el contexto del relato de la creación en el Génesis, haciendo frecuente referencia al comentario al *Sefer yeširah* de Sa‘adia Gaón. Según el autor, es preciso distinguir dos tipos distintos de “oscuridad” en el Génesis: el primero de ellos, la oscuridad primigenia de la que se habla durante los tres primeros días de la creación, antes de que se haya creado el sol, y el segundo de ellos, la oscuridad accidental, que es mera carencia de luz, y de la que sólo puede hablarse a partir del cuarto día de la creación. El autor reconoce su perplejidad al leer en la Biblia que hubo noche y hubo día durante los tres primeros días de la creación, antes de que hubiera sido creado el sol. Deduce que en estos primeros días, la oscuridad se refiere a la fuente y el género supremo que se identifica con la materia universal.

Los capítulos 4-7 son de carácter filosófico, y se refieren a la división del alma en racional, animal y vegetativa. Según el capítulo 4, a pesar de que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, en realidad se identifica con el alma en sentido propio (“has de saber que en verdad el alma es el hombre, y éste no es nada en absoluto sin ella”⁵⁰). El cuerpo del hombre es semejante al cuerpo de la esfera de la naturaleza, y su alma es semejante al alma de la esfera natural (postulado que implica la correspondencia microcósmica). Tanto en uno como en otro caso, la existencia del alma precede a la del cuerpo. El cuerpo se divide en dos partes: el cuerpo perceptible por los sentidos, y cuya existencia se puede comprobar directamente, y el cuerpo oculto a los sentidos, y cuya existencia se comprueba indirectamente. El alma vegetativa es una modalidad del cuerpo oculta en el alma, y se conoce a través de la reproducción, el crecimiento, y cosas semejantes. El alma animal es otra modalidad del cuerpo oculto en el alma, y se conoce a través del desplazamiento del hombre de un lugar a otro. El alma racional vincula a estas

50 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 19, líneas 9-20.

otras dos almas, que en realidad son “corporales;” si el alma racional es sabia, y las otras dos almas se muestran de acuerdo con ella y se unen a ella, serán felices junto a ella en el mundo venidero.

El capítulo 5 trata de la perfección humana, e incluye una larga cita tomada de “uno de los sabios”. Concluye que el cuerpo está muerto en su naturaleza, y no posee por sí mismo vida ni perfección. La perfección humana reside principalmente en el alma racional.

El capítulo 6 explica que algunos hablan de 3 almas, y otros de 3 facultades del alma, pero en el fondo se trata de la misma cosa. Tampoco hay diferencias entre lo que dicen los filósofos y lo que dice la Torah a este respecto. En este capítulo, el autor cita a Avicena.

El capítulo 7 trata de la permanencia del alma tras la muerte del cuerpo. Las cosas compuestas de los cuatro elementos retornan a ellos: así, en el caso del cuerpo, la bilis amarilla retorna al fuego, la sangre retorna al aire, la flema retorna al agua y la bilis negra retorna a la tierra. Como en el hombre encontramos una quinta facultad oculta, que es la facultad racional, ésta también tendrá un fundamento al que retornar tras la muerte del cuerpo.

Los capítulos 8, 9 y 10 forman un conjunto de carácter exegetico, en el que el autor enumera y explica todos los términos que, según su opinión, se utilizan en la Biblia para referirse al alma. Según dice, se trata de diez términos, contraviniendo lo que dice el *Midrash Bereshit Rabba* (14, 9), es decir, que el alma sólo tiene 5 nombres: “*nefeš*” (alma), “*ruah*” (espíritu), “*nešamah*” (alma), “*yehidah*” (“la única”), y “*ḥayyah*” (“la viva”). Nuestro autor añade otros 5 nombres más: “*ner*” (candil), “*kabod*” (gloria),

“*almah*” (doncella), “*šulammit*” (normalmente traducido como nombre propio, Šulammit), “*meḥolat ha-maḥanayim*” (expresión de difícil traducción, “la danza de los dos campos”). De éstos, los tres últimos son los más inesperados. El nombre “*almah*” se explica a partir del versículo “*al maestro del coro, de los hijos de Korah, para ʿalamot, cántico*” (Salmos 46,1), y según el autor esto se refiere a los aspectos ocultos (*neʿelamot*) del alma, en los que se contienen la música y el canto, que hacen moverse al alma. El nombre “Šulammit” se basa en el versículo “*¡vuelve, vuelve, Šulammit!*” (Cantar 7,1), y se explica porque cuando el alma logra retornar a Dios en perfecto estado (*šlemah*) después de su descenso a este mundo, entonces Dios la llama “Šulammit”, porque merece la paz (*šalom*). La explicación del décimo nombre, “*meḥolat ha-maḥanayim*,” es la más oscura de todas; es una expresión de difícil comprensión en el texto bíblico. El versículo completo en el que aparece reza: “*¡vuelve, vuelve, Šulammit, vuelve, vuelve, que te miremos! ¿Por qué miráis a Šulammit, como en una danza entre dos campos (meḥolat ha-maḥanayim)?*” (Cantar 7,1). Según el texto, este nombre apunta a un asunto prodigioso y extraño que ya indicó Salomón, y es que el alma se encuentra en el cuerpo prisionera, como el aire encerrado entre las dos manos, la mano derecha y la mano izquierda, y de cada lado sale un sonido de lamento y de queja, como si estuviera prisionero en la envoltura de los dos pergaminos. El significado de esta metáfora es difícil de colegir, pero pudiera tratarse, según sugiere Plessner,⁵¹ de una comparación entre el alma, prisionera dentro del cuerpo, con el aire apresado en el interior de un tambor.

Los capítulos 11-13 son de carácter filosófico, y se inspiran fuertemente en las

51 M. Plessner, “Kavvanato šel *Kitāb maʿānī al-naḥs* ha-meyuḥas le-rabbi Baḥya ibn Paquda u-meqomo be-toldot ha-maḥshavah ha-yehudit”, en *Qiryat Sefer* 48 (1972-1973): 491-498, p. 495.

Epístolas de los Hermanos de la Pureza. El capítulo 11 trata sobre el alma vegetativa, que recibe su potencia de la influencia del sol y de la luna, pues sin el sol y la luna las plantas no pueden crecer ni dar fruto. El alma vegetativa se une al feto en el vientre de la madre, que tiene un crecimiento como el de las plantas, es decir, que no implica traslación en el espacio de un lugar a otro. Su sede en el cuerpo humano está en el hígado, y desde él se difunde su influencia. El texto describe cómo se forma el feto en el vientre materno, hallando correspondencias con el mundo vegetal (por ejemplo, el feto desarrolla arterias, que son como las raíces de las plantas, y piel, que es como la corteza de las plantas, etc...). El alma vegetativa deja de ejercer su influencia en el hombre cuando éste alcanza la veintena, más o menos (si siguiera funcionando al mismo ritmo, el hombre seguiría creciendo, de modo que todos los ancianos serían altos como palmeras, o incluso más, dice el texto). El capítulo 12 trata del alma animal y del alma racional. La sede del alma animal se encuentra en el hombre en el corazón, y sus efectos comienzan a actuar en el momento en el que el niño sale del vientre de la madre y comienza a desplazarse en el espacio de un lugar a otro, y cesan cuando el hombre deja de ser capaz de desplazarse. En lo que respecta al alma racional, su sede está en medio del cerebro, y desde allí se difunde por medio de los nervios. Penetra en las otras dos almas como penetran los rayos de luz en el cristal, y con ella se conoce al Creador.⁵² El capítulo 13, que trata del microcosmos, lo traduciremos y comentaremos en detalle más adelante.

Los capítulos 14 y 15 conforman otra unidad sobre exégesis, en la que se vinculan los diferentes nombres del alma a los diferentes nombres de Dios.

El capítulo 16, de nuevo filosófico, expone el orden y la gradación de la realidad, entendida en términos neoplatónicos. Según el autor, la realidad se divide en diez niveles

⁵² El texto se refiere en este punto una vez más al motivo delfico, que ya ha aparecido en el capítulo 1.

de existencia:

1-*Šekinah* (Presencia divina), es la sustancia más simple, más exaltada y más cercana a Dios.

2-*Kabod* (Gloria divina), de ella dice el autor que “los [filósofos] griegos la llaman alma universal”, y es la encargada de mover a las esferas con la potencia natural. En una imagen de reminiscencias coránicas, el autor dice de ella que se asemeja al escriba que anota lo que Dios le ordena escribir.⁵³

3-Naturaleza

4-*Hayula* (Materia universal), se identifica con la “oscuridad” (*hošek*) en el libro del Génesis.

5-Esfera celestial (en este nivel aparece el movimiento, y la composición hilemórfica).

6-Cuerpos de los astros, que se mueven en círculos.

7-Fuego

8-Aire

9-Agua

10-Tierra

Las tres primeras son sustancias simples, y son creadas mediante un tipo de creación específico, la emanación directa por parte de Dios, sin intervención de ningún intermediario, ni temporal ni espacial, que se denomina “*hamša’ah*”. Las sustancias cuarta y quinta, y todo lo que las sigue, es creado en el tiempo y el espacio, y su creación se denomina “*yeširah*”. Por debajo de la tierra comienza la composición de los individuos naturales, que son todos compuestos a partir de los cuatro elementos.

53 Esto recuerda a los conceptos coránicos de Cálamo y Tabla bien preservada, que en el neoplatonismo árabe, especialmente de tendencia ismailí, se asociaron a las hipóstasis de Intellecto y Alma respectivamente.

Los capítulos 17-21 constituyen una unidad dedicada al fin que ha de perseguir el hombre en este mundo para alcanzar la felicidad suprema, que es adquirir conocimiento y practicar buenas obras. El capítulo 17 habla del descenso del alma desde su lugar de origen hasta este mundo, y describe cómo al atravesar cada una de las esferas, éstas van dejando trazas en ella. Si el alma se demora más en una esfera que en la demás, su impronta será más fuerte que las otras. Reproduciendo la teoría platónica de la anámnese, el autor dice que el proceso de conocimiento humano consiste en recordar estas trazas que el paso por las diversas esferas ha dejado en el alma. En una teoría que tiene implicaciones a la hora de explicar la profecía, el autor dice que el alma, a su paso por las esferas, se “recubre”⁵⁴ de un “cuerpo esférico”, y a su llegada al mundo de los cuatro elementos, se recubre de un “cuerpo terrenal”, compuesto por los cuatro elementos. Todo lo que llega a la tierra se ha de “encarnar” en una materia terrenal (así, por ejemplo, cuando la *Šekinah* se aparece a Moisés, por ejemplo, lo hace bajo la forma de un cuerpo físico, y los profetas veían a los ángeles bajo la apariencia de hombres).

Al haber sido creado en último lugar, en el hombre se hallan trazas de todo lo que existe antes que él, y él comprende en su interior a todas las sustancias que existen (algo que implica, de nuevo, una correspondencia microcósmica). La idea de que algo sea a la vez lo primero y lo último se remonta en la tradición filosófica a Aristóteles, quien en su *Metafísica* dice que “lo primero en sí es lo último para nosotros, y viceversa”. Esto quiere decir que el Primer Motor Inmóvil (lo primero en sí) es lo último para nosotros, es decir, que en el proceso de conocimiento humano es lo último que se alcanza. En la tradición árabe, hay una variación de este motivo aristotélico que dice que “lo primero para el

54 Las metáforas que emplea el autor para referirse a este proceso de “encarnación” o “recubrimiento material” son interesantes, porque preludian las que se emplearán posteriormente en la cábala. Trataremos de ellas más adelante en este capítulo.

pensamiento es lo último para la acción, y viceversa.”⁵⁵ Nuestro texto insiste en que el hombre como entidad compuesta de cuerpo y alma es el último en el orden de la creación, pero su alma fue creada en primer lugar, y sólo se une con el cuerpo tras haber atravesado y conocido todos los estratos del orden del ser, con lo que en cierto sentido el hombre es a la vez primero y último.

Tanto la razón como la Torah ofrecen pruebas de que existen diez gradaciones en el orden del ser. Según el autor, el Salmo 138 presenta estas diez gradaciones, y también en el *Midrás Bereshit Rabbah* se hallan alusiones a ellas, y remite a su obra *Sobre la gradación y ordenación de la creación*.

Después de exponer el descenso del alma, los capítulos siguientes tratan del ascenso del alma y su retorno al mundo espiritual. Las almas tienen virtudes y vicios, por eso la tarea del alma racional es guiar a las otras dos almas, la vegetativa y la animal, hacia el conocimiento y la realización de buenas obras, mediante las cuales los vicios se convierten en virtudes.

El último capítulo trata del destino del alma tras la muerte. Hay diferentes grados de recompensa y castigo, que van desde la felicidad más excelsa hasta el castigo más horroroso, dependiendo de los conocimientos y buenas obras que las almas tengan o no en su haber. Los castigos que reciben los malvados en el infierno son diez en número, según dice el autor aunque únicamente explica seis de ellos. Más adelante desarrollaremos este asunto con más detalle, dadas las similitudes que presenta con las obras de Isaac Israeli y Abraham bar Ḥiyya. El texto habla de dos paraísos diferentes, uno terrenal, inferior, al que van las almas de los hombres que han realizado buenas obras, pero que no poseen

55 S. Stern, “The First in Thought is the Last in Action”: The History of a Saying Attributed to Aristotle,” in *Journal of Semitic Studies* 7,2 (1962): 234-252.

conocimiento, hasta que logran la perfección intelectual, y otro paraíso superior.

5.3 El microcosmos en el Capítulo 13 del *Kitāb maʿānī al-nafs*

El paralelismo microcósmico es desarrollado especialmente en el capítulo 13 de la obra, que como veremos sigue muy de cerca el texto de la *Epístola sobre el microcosmos* de los Hermanos de la Pureza. Ofrecemos a continuación una traducción íntegra de dicho capítulo, indicando los paralelos con la *Epístola sobre el microcosmos* de los Hermanos de la Pureza. La división del texto en párrafos es mía, y tiene el fin de facilitar la lectura comparada de ambos textos.

El capítulo comienza mostrando una visión del mundo típicamente neoplatónica, regida por lo que Arthur Lovejoy denominó con acierto el “principio de continuidad” en su influyente obra *The Great Chain of Being* (la “gran cadena del ser”):

Has de saber que el rango inferior de las cosas creadas a partir de la tierra lo constituyen los minerales, y el más perfecto de ellos es el oro, pues la naturaleza lo transformó siete veces hasta que perfeccionó en él su actividad, y él es el superior de entre los minerales, y linda con el inferior de los vegetales, pues está enraizado en la tierra, como el primero (*awwal*) de los vegetales. De igual manera, el rango superior de los vegetales, que fueron perfeccionados, elevándose por encima de la tierra, como la palmera y las plantas semejantes, está unido al de los animales, pues al igual que ellos, estos buscan por naturaleza la fecundación (*al-laqāḥ*), y la desean apasionadamente. De manera semejante, los animales superiores, como el elefante, el caballo, el camello, y los que se parecen a ellos, están unidos a la clase inferior de los hombres, pues el elefante comprende lo que le ordena o lo que le prohíbe su guía, y el camello es vengativo y guarda rencor, y el caballo es capaz de odio y de entusiasmo. Por último, éste [el hombre] es el fin del cuerpo animal terrenal, pues el género humano es el más perfecto de todos los animales terrenales. Y el tipo más excelente (*afḍal*) de entre los hombres está unido al tipo inferior de los seres celestiales, y con ello me refiero a los primeros de entre los ángeles, como los santos (*ṣāliḥīn*). Y esta perfección es la meta del hombre y el fin de lo que puede ser perfeccionado en él gracias a la providencia particular (*al-taḥṣīṣ*) de Dios, como por ejemplo los grados de la revelación (*waḥy*) y la profecía, y el acercamiento de su alma a las cosas divinas por la emanación (*bi-wūfūr*) de su lote y su destino.⁵⁶

56 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 44 línea 28- p.45 línea 11.

Frente a los límites estrictos que separan a géneros y especies en la visión del mundo de la tradición aristotélica, aquí nos encontramos con una visión del mundo como un continuo, en el que especies y géneros diferentes lindan unos con otros, y al hacerlo se unen entre ellos; en cierto sentido se confunden sus límites. Como indica Lovejoy, esta visión del mundo basada en el principio de continuidad pudiera remontarse en cierto sentido al propio Aristóteles:

Al igual que los escritos de Platón fueron la principal fuente tanto de la transcendencia como de su opuesto en la filosofía occidental, la influencia de Aristóteles provocó dos tipos de lógica que se oponen diametralmente, ya sea de manera consciente o inconsciente. Aristóteles es considerado generalmente, supongo, como el mayor representante de una lógica fundada sobre la posibilidad de divisiones netas y clasificación rigurosa (...). Pero ésta es tan sólo la mitad de la historia en lo que a Aristóteles se refiere, y ni siquiera está claro que se trate de la mitad más importante, dado que es igualmente cierto que él fue también el primero en indicar las limitaciones y los peligros de la clasificación, y la falta de conformidad de la naturaleza a esas divisiones tan rígidas que son tan indispensables para el lenguaje y tan convenientes para nuestras operaciones mentales cotidianas.”⁵⁷

El principio de continuidad en la naturaleza que encontramos en nuestro texto apunta precisamente a esta falta de conformidad que vemos en la naturaleza con las divisiones rígidas entre especies o incluso entre reinos animales: de ahí que haya minerales como el oro, que son “casi” vegetales; vegetales como la palmera que son “casi” animales; animales como el camello que son “casi” humanos; y hombres excelentes que son “casi” ángeles. Este tipo de solapamientos entre los diferentes ámbitos o reinos naturales son muy típicos del neoplatonismo, por oposición al aristotelismo, y se encuentran también en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

La “gran cadena del ser”, tomando prestada la expresión de Lovejoy, es presentada

57 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Ma., 1966, pp. 57-58. La traducción es mía.

en este texto en particular partiendo, por así decir, desde abajo, desde el punto de vista del hombre como microcosmos. De ahí que el término “primero” (*awwal*) aquí signifique “inferior”.

El *Kitāb maʿānī al-nafs* habla de los diferentes niveles del ser en términos de “esferas” (*aflāk*), como los Hermanos de la Pureza, y de “círculos” (*dawāʿir*), pero no emplea el término “cerco” (*ḥadīqa*), preferido por otro influyente pensador neoplatónico andalusí, Ibn al-Sīd de Badajoz:⁵⁸

Has de saber que el alma vegetativa es la inferior en la estructura del cuerpo (*ʿiṣm*) humano y es la base para la constitución (*takawwun*) de su cuerpo (*ʿiṣd*)⁵⁹. Has de saber que las estrellas y sus espíritus (*ruḥaniyyat*) se encargan del alma, y ésta construye el cuerpo (*ʿiṣd*) del hombre con una estructura circular (*binya falakiyya*) que se asemeja a la estructura del alma universal (*al-nafs al-kulliyya*) de la esfera (*al-falak*) en lo que respecta a la cantidad y a la cualidad. Por cantidad entiendo que el número de círculos (*ʿadad dawāʿir*) que hay en el hombre es el mismo que el de los círculos que hay en las esferas, y por cualidad entiendo que la acción de su alma [del alma del hombre] sobre su cuerpo (*ʿiṣd*) es como la acción del alma universal sobre las esferas, y la expansión (*inbiṭāl*) de la potencia del alma del hombre en el cuerpo se asemeja (*yumātil*) a la expansión de la potencia del alma universal en las esferas.⁶⁰

Kitāb maʿānī al-nafs:

El número de los círculos (*ʿadad dawāʿir*) en el hombre contruidos por el alma vegetativa es nueve, y cada uno de ellos está contenido en otro. De este modo, el hombre está constituido por nueve sustancias (*ʿawāhir*), cada una de ellas contenida en la otra (*baʿduhu ʿawfa baʿḍi*), que son: los huesos (*al-ʿiẓām*), y el tuétano (*al-muḥk*) dentro de ellos, los tendones (*al-ʿaṣab*) y las

Epístolas de los Hermanos de la Pureza:

La estructura del cuerpo humano es semejante a la estructura de las esferas, e igual que el mundo de las esferas consta de nueve niveles (*ṭabaqāt*) bien estructurados, uno dentro de otro (*baʿduhu ʿawfa baʿḍi*), como hemos explicado en la *Epístola sobre el ocaso de las estrellas*, también se hallan en la estructura del cuerpo (*fī tarkīb ʿiṣd al-insān*) humano nueve sustancias (*ʿawāhir*), una dentro de otra, o

58 Ibn al-Sīd de Badajoz, conocido como al-Baṭalyawsī (1052-1127), autor del *Libro de los cercos* (*Kitāb al-ḥadāʾiq*).

59 Resulta difícil traducir de manera diferente los términos “*ʿiṣm*” y “*ʿiṣd*,” puesto que ambos significan “cuerpo.”

60 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 45, líneas 11-16.

venas (*al-urūq*), y la sangre (*al-dam*) dentro de ellas, la carne (*al-laḥm*), la piel (*al-ḡild*), el pelo (*al-šaʿr*) y las uñas (*al-ẓufr*), y cada una de estas sustancias fue creada para una función y un beneficio para el cuerpo. La función del cerebro es humedecer y reblandecer los huesos, para que mantengan sus propiedades. La función de los huesos es fortalecer la carne que hay sobre ellos, hacerla crecer y aumentarla. La función de los músculos es consolidar las junturas del cuerpo, para que éste no se desmiembre ni se descomponga. La función de la carne es sellar los espacios del cuerpo y rellenar sus huecos, y evitar la rotura de los huesos. La función de las venas es contener la sangre y distribuirla por todas las extremidades del cuerpo con el movimiento del pulso. La función de la sangre es fortalecer el calor y el fluido mediante el cual se conserva la vida. La función de la piel que rodea todo el cuerpo como una muralla es alejar de él todo lo que lo toca, y es como la esfera que contiene a todas las esferas. La función del cabello es establecer la imagen del hombre conforme a su estructura creada y a su prodigiosa configuración, y gracias a él se produce la salida de los vapores que fluyen cuando ocurren enfermedades e indisposiciones. La función de las uñas es defender y proteger los extremos del cuerpo de la pérdida y el daño que le sobrevienen desde fuera y ofrecerles resistencia. Esta es toda la estructura del alma vegetativa, que procede de los espíritus de las esferas, que a su vez proceden del alma universal, que es conducida por medio del Intelecto por la Voluntad divina (*al-mašʿa al-*

rodeando a otra, como ocurre en el caso de las esferas. Estas sustancias son los huesos (*al-iẓām*), el tuétano (*al-mukḡk*), la carne (*al-laḥm*), las venas (*al-urūq*), la sangre (*al-dam*), los tendones (*al-aṣab*), la piel (*al-ḡild*), el pelo (*al-šaʿr*) y las uñas (*al-ẓufr*). Y el tuétano está protegido dentro de los huesos, reservado para momentos de necesidad, y los tendones unen las articulaciones para que se sostengan y no se suelten. Los huecos que quedan entre ellos están rellenos con carne, que los protege, y entre la carne están las venas que pulsan, también protegidas. Todo ello está recubierto por la piel, que lo resguarda y embellece, y sobre la piel crecen, debido al exceso de materia, pelos y uñas. Con ello la estructura global del cuerpo se corresponde con la de las esferas en cuanto al número, y al modo.⁶²

62 *Epístola* 26, p. 463.

ilāhiyya).⁶¹

Ambos textos presentan la correspondencia entre los 12 signos del zodiaco y los

orificios del cuerpo humano:

Kitāb maʿānī al-naḥs:

De igual modo que hay en la esfera doce signos del zodiaco (*burʿ*), también hay en la estructura del alma vegetativa en el cuerpo doce orificios (*taqban*) que se asemejan a los doce signos del zodiaco en su cantidad y cualidad, seis a la derecha y seis a la izquierda, y son: los ojos (*al-ʿainān*), los oídos (*al-uḍnān*), los orificios de la nariz (*al-manḳirān*), la boca (*al-fam*), los pezones (*al-ṭadyān*), el ombligo (*al-surra*) y los dos orificios de excreción (*al-maḳrayān*). En lo que respecta al ombligo, se asemeja más a la derecha, pero los orificios de excreción se asemejan más a la izquierda, porque los extremos norte y sur son paralelos el uno del otro, y por eso están más próximos, tanto en espíritu como en actividad.⁶³

Epístolas de los Hermanos de la Pureza:

Igual que la esfera está dividida en doce signos del zodiaco (*burʿ*), se encuentran en la estructura del cuerpo doce orificios (*taqban*) que se asemejan a ellas, que son: los dos ojos (*al-ʿainān*), los dos oídos (*al-uḍnān*), los dos agujeros en la nariz (*al-manḳirān*), los dos pezones (*al-ṭadyān*), la boca (*al-fam*), el ombligo (*al-surra*), y los dos orificios excretores (*al-sabīlān*). De las doce constelaciones, seis son meridionales, y seis septentrionales, y así, en correspondencia con ellos, de los doce orificios del cuerpo, seis se hallan en el lado derecho, y seis en el izquierdo.⁶⁴

Los siete planetas (llamados, literalmente, “estrellas móviles”) ejercen su influencia sobre todo lo que existe. En correspondencia con los siete planetas, hay en el alma humana siete facultades corporales y siete facultades espirituales:

Kitāb maʿānī al-naḥs:

Epístolas de los Hermanos de la Pureza:

61 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 45, línea 16- p. 46, línea 3.

63 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 46, líneas 3-9.

64 *Epístola* 26, pp. 463-464.

Y al igual que el alma universal pone a cargo de cada signo del zodiaco (*burġ*) una potencia que procede de él y que retorna a él, de igual modo existe una potencia (*quwwa*) que está a cargo de todos los miembros del cuerpo, y esta potencia procede de ella y retorna a ella, y no descuida el cuidado de cada miembro, a menos que el órgano sea destruido o le sobrevenga un daño tal que le impida penetrar en él. Y al igual que hay una similitud entre el cuerpo y los doce signos del zodiaco y las doce cosas que se encuentran en el hombre en número de doce, seis a la derecha y seis a la izquierda, que se asemejan a los signos del zodiaco del norte y del sur, hay en la esfera siete planetas (*kawākib sayyāra*, literalmente, “estrellas móviles”) que sellan los designios de la esfera sobre todo lo que existe, y de las que depende la disposición de los existentes (*bihā taġrī aḥkām al-falak fī al-kā’ināt wa-bihā yakūn niẓām al-mawġūdāt*). De igual modo hay siete facultades activas distribuidas en el alma humana que se corresponden con la potencia en la que se basa el bienestar del hombre (*ṣalāḥ al-insān*), es decir, su disposición óptima. Y como los planetas tienen alma y cuerpos, tienen efectos espirituales que se manifiestan en las criaturas animales y vegetales, y así encontramos en el cuerpo del hombre siete facultades corporales que actúan en el cuerpo, y por medio de las cuales se realiza su existencia y su fin y su óptima disposición, que son las facultades de atracción (*al-quwwa al-ġāḍiba*), retención (*al-quwwa al-māsika*), maduración (*al-quwwa al-hāḍima*), repulsión (*al-quwwa al-dāfi’a*), nutrición (*al-quwwa al-ġāḍiyya*), crecimiento (*al-quwwa al-nāmiyya*) y la facultad de generación

Igual que en la esfera existen siete planetas (*kawākib sayyāra*), a través de las cuales se llevan a cabo los decretos de la esfera y de [sobre?] los existentes (*bihā taġrī aḥkām al-falak wa’l-kā’ināt*), así se encuentran en el cuerpo siete facultades por las que se produce el bienestar del cuerpo (*kaḍalika wuġida sab’a quwwa fī ’l-ġisd fa’ālat bihā yakūn ṣalāḥ al- ġisd*). Y como los planetas tienen alma y cuerpo, obran efectos corporales sobre los cuerpos, y efectos espirituales sobre las almas. Así, se encuentran en el cuerpo siete potencias corporales que son las facultades de atracción (*al-quwwa al-ġāḍiba*), retención (*al-quwwa al-māsika*), maduración (*al-quwwa al-hāḍima*), repulsión (*al-quwwa al-dāfi’a*), nutrición (*al-quwwa al-ġāḍiyya*), crecimiento (*al-quwwa al-nāmiyya*) y generación (*al-quwwa al-muṣawwira*). Hay también siete facultades espirituales, que son los cinco sentidos: vista, oído, gusto, olfato, tacto, y las facultades discursiva (*al-quwwa al-nāṭiqā*) e intelectual (*al-quwwa al-‘āqila*). A estas cinco

(*al-quwwa al-muṣawwira*). Correspondiendo a estas siete facultades corporales el hombre tiene siete facultades espirituales semejantes a las siete facultades espirituales que hay en las estrellas, que son los cinco sentidos corporales, formados por el alma vegetativa, y las aptitudes formadas por el alma animal, a saber: el oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto, y las dos otras facultades, la discursiva (*al-quwwa al-nāṭiqā*) y la intelectual (*al-quwwa al-ʿāqila*). Las dos últimas derivan de las facultades del alma intelectual. Y las cinco facultades son semejantes a los cinco planetas, y las facultades del discurso y el intelecto son semejantes a la luna y el sol.⁶⁵

facultades perceptivas corresponden los cinco planetas, a la facultad discursiva corresponde la Luna, y a la intelectual, el Sol.⁶⁶

La potencia discursiva del alma recibe la influencia del Intelecto, y la expresa en

28 aspectos diferentes, que son las letras, al igual que la luna refleja la luz del sol a su paso por sus 28 fases:

Kitāb maʿānī al-naḥs:

Y la prueba de esto la hallamos en que la luna toma la luz del sol y aprovecha su resplandor, igual que el alma discursiva aprovecha la luz y el resplandor del Intelecto. Y así como la luna recibe la luz del sol a su paso por sus 28 fases, del mismo modo el alma adquiere los significados intelectuales y los fija por medio de las 28 letras del alfabeto. Pero la letra alef, que es el principio y el primero de los números (*al-mabdaʾ wa-awwal al-ʿadad*), no se cuenta ni entre las letras ni entre los números, porque los números son pares

Epístolas de los Hermanos de la Pureza:

La luna toma su luz del sol, según ésta pasa por sus 28 fases. Lo mismo vale para la potencia discursiva, que toma de la razón el sentido de las palabras, lo transporta a la garganta, y lo expresa en 28 letras. Así las 28 letras están en la misma relación respecto de la potencia discursiva que las 28 estaciones de la luna respecto de la luz del sol.⁶⁸

65 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 46, líneas 9-27.

66 *Epístola* 26, p. 464.

68 *Epístola* 26, pp. 464-465.

(*zauy*) o impares (*farad*), y los números pares se dividen en partes iguales, y los impares en partes desiguales, pero el uno [=la letra alef] no se divide ni en partes iguales ni en partes desiguales, y un número no aumenta si se multiplica por él, como sí ocurre con los demás números que se dividen en partes iguales o desiguales, Y las letras son 28, ni más ni menos, igual que el número de las fases de la luna.⁶⁷

El texto de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza asocia las 28 fases de la luna a las 28 letras del alfabeto árabe, otorgando así a las letras árabes una significación cósmica, algo que no es de extrañar en la obra de un autor musulmán. El texto del *Kitāb maʿānī al-naḥs*, cuyo autor no es musulmán, sino judío árabe-parlante, reproduce esta asociación sin introducir ninguna precisión (habla de las 28 letras del alfabeto con toda naturalidad, a pesar de que es el alfabeto árabe el que tiene 28 letras, y no el hebreo, que sólo cuenta con 22 letras). Esto parece apoyar la hipótesis de que este tratado fue escrito originalmente empleando los caracteres árabes, y es muestra de una profunda aculturación por parte de nuestro autor judío al mundo cultural árabe. El *Sefer yeṣirah* ya había tratado de las letras, en este caso de las 22 letras del alfabeto hebreo, como principios metafísicos, mediante los cuales fue creado el mundo. El autor de nuestro texto conoce esta tradición, pero no ve ningún problema en trasladar esta significación a las letras del árabe; en opinión de nuestro autor, la lengua hebrea es sagrada, pero los caracteres que poseen significación cósmica son los caracteres árabes. Después de todo, la lengua hebrea, en la que fue revelada la Escritura, puede escribirse perfectamente recurriendo a las letras árabes. A partir del siglo XIII, con el surgimiento de la cábala, que cultivará de una

67 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 46, línea 26-p. 47, línea 8.

manera especialmente intensa el comentario del *Sefer yeširah*, únicamente se considerará a los caracteres hebreos como capaces de expresar los principios de la creación y como poseedores de una estructura que corresponde a la estructura del mundo.

El texto del *Kitāb maʿānī al-naḥs* introduce una idea que no se encuentra en la *Epístola*, y es que la primera letra del alfabeto (*alef*) no cuenta como una más, ni entre las letras ni entre los números. Se trata de un concepto de origen pitagórico, que encontró eco en el neoplatonismo, y según el cual el número uno (o, aquí, la primera letra, dado que en hebreo se utilizan las letras como numerales) no es como los demás números. Encontramos esta misma idea, formulada en términos algo distintos, en otros autores como Bahya ibn Paquda y el anónimo autor/compilador del *Sefer ha-bahir* en Provenza en el siglo XII, como veremos más adelante en este capítulo.

Kitāb maʿānī al-naḥs:

E igual que la esfera tiene dos nodos (*ʿuqdatān*) cuya esencia es oculta (*khafiyāt al-dhāt*), pero cuyos efectos son perceptibles (*ẓāhirāt al-aḥāl*),⁶⁹ y que son la cabeza (*al-rās*) y la cola (*ḏhanab*) [de la constelación Draco], y a la cabeza se debe el bienestar (*ṣalāḥ*) de los existentes, y a la cola se debe su descomposición (*fasād*), así hay en el cuerpo del hombre una disposición proporcionada (*iʿtidāl al-mizāy*) y una mala disposición, y a la disposición proporcionada se debe la salud del cuerpo y su pervivencia, y a la mala disposición se debe el deterioro de su estado. Según esto, si el alma está en buen estado en lo que

Epístolas de los Hermanos de la Pureza:

La esfera tiene dos nodos (*ʿuqdatān*), la cabeza (*Rāqīṣ*) y la cola (*ḏhanab*) [de la constelación Draco]. Ambos están ocultos en su esencia (*khafiyā al-dhāt*), pero sus efectos son perceptibles (*ẓāhirāt al-aḥāl*). En ellos se basan la felicidad y la desgracia de los planetas. Igualmente se encuentran en el cuerpo del hombre dos cosas ocultas en su esencia, pero perceptibles en sus efectos, y en los que se basan los dos extremos de la felicidad y la desgracia del hombre, y también se basan en estas dos cosas el buen y el mal funcionamiento del alma, es decir, la proporción saludable (*ṣaḥat al-mizāy*) y la nociva (*sūʿu al-mizāy*). A saber, cuando la proporción del cuerpo es la

69 El judeoárabe se distingue del árabe clásico por perder el dual, que en este caso se convierte directamente en plural, a diferencia del texto de las Epístolas, que conserva la forma del dual en la relación genitival.

respecta al intelecto, sus acciones serán rectas y adecuados, pero si el alma está corrompida por la ignorancia, sus acciones serán corruptas e infames, y es como si disminuyera la influencia del intelecto, igual que en un eclipse lunar (*inkhisāf al-qamar*) disminuye la luz del sol debido al nodo de la cola. Y nosotros abrimos el retorno al intelecto con las llaves de la Torah (*šarṭa*), y pedimos a Dios que nos auxilie y nos conceda éxito, pues está dicho: “Venga tu mano en mi socorro, porque tus ordenanzas he escogido” (Sal. 119:173), y también “Haz que brille tu faz para tu siervo, y enséñame tus preceptos (Sal. 119:135).⁷⁰

adecuada, entonces los miembros y las extremidades están sanos, y el funcionamiento del alma es perfecto y sigue el curso natural. Pero cuando la proporción está corrompida, entonces toda la estructura se ve afectada y el funcionamiento del alma no es correcto. Entonces acaecen los males, y la situación de la infelicidad de los dos nodos afecta a las dos luminarias [Sol y Luna], pues estos dos nodos son la causa principal del oscurecimiento de ambas. También la proporción incorrecta acarrea daños a las facultades discursiva e intelectual, pues impide que se realicen la mayor parte de sus funciones.⁷¹

5.4 Semejanzas del *Kitāb maʿānī al-naḥs* con otras obras producidas en el noreste de la Península en los siglos XI y XII

A pesar de que por el momento no podemos aportar ninguna prueba fehaciente de que el *Kitāb maʿānī al-naḥs* fuera escrito en la Península Ibérica, existen semejanzas notables entre esta obra, y otras obras producidas en el noreste de la Península en los siglos XI y XII. En particular, estas semejanzas se encuentran en obras que se hallan, por así decir, en el sustrato filosófico neoplatónico inmediatamente anterior al surgimiento de la cábala en Provenza a comienzos del siglo XIII. Gershom Scholem⁷² explicó el surgimiento de la cábala como el resultado de la confluencia en la zona de Provenza de dos corrientes de pensamiento: el neoplatonismo, llegado al sur de Francia con las

⁷⁰ *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 47, líneas 8-18.

⁷¹ Epístola 26, p. 465.

⁷² G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, 1990.

traducciones de obras en árabe procedentes de al-Andalus, y la herencia de corrientes previas de misticismo judío de carácter gnóstico, presentes en el *Sefer ha-bahir*, una obra anónima, de misterioso origen, que fue editada en Provenza durante el s. XII. Aquí sostendremos que el *Kitāb maʿānī al-nafs* pertenece a este contexto de especulación filosófica de carácter neoplatónico, en lengua árabe, todavía anterior al surgimiento de la cábala, pero que la prelude en algunos aspectos de contenido y de estilo. Centraremos nuestro análisis en cuatro puntos: el castigo de las almas de los pecadores en Isaac Israeli, Abraham bar Ḥiyya y el *Kitāb maʿānī al-nafs*; la concepción del uno verdadero en Baḥya ibn Paquda, el *Kitāb maʿānī al-nafs* y el *Sefer ha-bahir*; los comentarios al *Sefer yeṣirah* y el *Kitāb maʿānī al-nafs*; y la retórica del esoterismo en el *Kitāb maʿānī al-nafs*.

5.4.1 La concepción del infierno en Isaac Israeli, Abraham bar Ḥiyya y el *Kitāb maʿānī al-nafs*

Los primeros cabalistas en la Península Ibérica, Ezra (m. ca. 1235) y especialmente Azriel de Gerona, activos a mediados del siglo XIII, muestran la influencia decisiva del neoplatonismo de Isaac Israeli (ca. 855-ca. 955), filósofo y médico judío norteafricano del siglo X cuya obra fue extensamente estudiada en al-Andalus en los siglos posteriores. Abraham bar Ḥiyya (m. 1136) representa, en una época y un lugar que suponemos cercanos a los de la composición del *Kitāb maʿānī al-nafs*, la continuidad con el pensamiento de Isaac Israeli. Veremos a continuación las semejanzas en la concepción del castigo que merecen las almas de los pecadores en Isaac Israeli, Abraham bar Ḥiyya y el *Kitāb maʿānī al-nafs*.

Según la cosmología vigente en la Edad Media, de origen aristotélico, pero

adoptada por el neoplatonismo, el ámbito del mundo sublunar está constituido por los cuatro elementos, que en orden ascendente ocupan el siguiente lugar: tierra, agua, aire y fuego. El fuego es el último elemento en el orden sublunar, y se produce por la fricción que causa la rotación de la esfera de la luna. Tras el fuego se llega al mundo supralunar, cuya materia no son ya los cuatro elementos, sino el éter, quintaesencia o quinto elemento. Esta cosmovisión se muestra, por ejemplo, en el poema *Keter malḳut*, de Gabirol:

¿Quién contará tus proezas cuando hiciste el globo de la tierra dividido en dos, mitad tierra firme y mitad agua,
y a las aguas rodeaste con la esfera del aire: “*gira y gira, marcha el viento y sobre sus giros vuelve*” (Ecl. 1,6),
y al aire circundaste con la esfera del fuego?
Mas estos cuatro elementos tienen un solo fundamento y su origen es uno;
de él salen y se renuevan; y “*de desde allí se divide y forma cuatro ramales*” (Gen. 2,10)
¿Quién declarará tu grandeza cuando la esfera del fuego circundaste con la del firmamento? En ella está la luna, que del brillo del sol se empapa y resplandece.⁷³

Otro filósofo neoplatónico del siglo XII en quien se halla esta misma cosmovisión es Abraham ibn Ezra (1089-1164). Su poema iniciático *Ḥayy ben Meqīṣ*,⁷⁴ habla del ascenso del alma de un anónimo protagonista, que logra dejar atrás el mundo sublunar y atravesar el fuego que arde justo debajo de la esfera de la luna con la ayuda de su guía espiritual, llamado Ḥayy ben Meqīṣ (“el viviente hijo del despierto”) :

Después de esta frontera *hay un fuego que todo lo consume* (Deut. 4:24)
que alcanza hasta el firmamento.
Carbones encendidos (2 Sam. 22:9),
chispas que saltan (Cant. 8:6),
espadas que llamean (Nahum 3:3),
sus destellos son como estrellas.

⁷³ Gabirol, *Keter malḳut*, cita tomada de Á. Saenz-Badillos, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, Córdoba, 1992, pp. 108-109.

⁷⁴ Este poema es una adaptación libre y en clave poética de una obra de Avicena (980-1037), titulada *Ḥayy ibn Yaqẓān*, que también fue objeto de una adaptación, quizá la más conocida de todas, por parte de otro autor andalusí, Abū Bakr ibn Tufayl (ca. 1105-1185), titulada *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān (El filósofo autodidacto)*.

Las lluvias no pueden extinguirlo,
los ríos no pueden anegarlo (Song 8:7).
las rocas se funden en su fuego (Eze. 24:9),
los guijarros son llamas (Eze. 21:3).
 Lo contemplé, y
 mirando su semblanza
 mis manos estaban débiles
mis rodillas temblaban (Sal. 109:24),
mis ojos humeaban de miedo (Sal. 6:8).
Caí de bruces (Dan. 8:17),
 no podía mantenerme en pie.
Todo mi ser estaba aterrorizado (Sal. 6:4).
 Él [Ḥayy] vino a mí,
me puso en pie (Eze. 2:2).
 Dijo: “*no temas,*
ni desmaye tu corazón (Is. 7:4).
 Cuando camines entre el fuego, no te quemarás,
cuando atraveses las llamas, no te abrasarán.” (Is. 43:2)
 Pasó frente a mí y dijo:
 “*Ven, bendito del Señor*” (Gen. 24:31).
 Me condujo suavemente
 introduciéndome en las llamas.
 Vi las llamas frente a él,
 las chispas que le rodeaban ardían.
 Las llamas nos rodeaban,
 pero a pesar de ello
 no nos consumían.
 Y cuando salimos de ellas,
 habíamos sobrevivido a su calor.
 Cerca de la ciudad vi
 ocho reinos.
 Cada uno con una esfera
 de un enorme tamaño...⁷⁵

El poema de Abraham ibn Ezra es enigmático y difícil de entender, y no está claro si el viaje iniciático de ascenso del alma del protagonista se realiza en vida, o después de haber muerto. En cualquier caso, el protagonista de Abraham ibn Ezra, en el que quizá haya que ver un trasunto del propio autor, es piadoso y sabio, y logra atravesar la esfera de fuego que separa el mundo sublunar del supralunar.

En el caso contrario al del protagonista de Abraham ibn Ezra se encuentran

75 Abraham ibn Ezra, *Iggeret Ḥayy ben Meqış*, ed. I. Levin, Tel Aviv, 1983.

pecadores e ignorantes, que intentan atravesar la frontera de fuego, pero no lo consiguen. En la tradición rabínica, el infierno donde arden los malvados tras su muerte es un lugar que se asocia al calor del sol.⁷⁶ A diferencia de esto, la asociación del fuego que arde inmediatamente debajo de la esfera de la luna con el lugar donde reciben su castigo los pecadores procede de Plutarco (ca. 50-120). Plutarco adopta la escatología platónica, pero traslada el Hades desde su habitual ubicación subterránea hasta la zona que se encuentra debajo de la esfera de la luna.⁷⁷ Entre los filósofos judíos, la asociación del infierno con el fuego que hay bajo la esfera de la luna aparece por primera vez en Isaac Israeli:

El que no se vincula a los preceptos intelectuales que Dios ha revelado a sus elegidos de entre sus criaturas, sus sacerdotes, y maestros, y persevera en su injusticia, pecado, vulgaridad, y en sus malos caminos, será mancillado por sus impurezas, y éstas pesaran en su contra y le impedirán ascender al mundo de la verdad. No alcanzará la luz del intelecto ni la belleza de la sabiduría, sino que permanecerá encerrado en la esfera [i.e., el mundo sublunar], desgraciado, sufriendo un dolor sin límite, dando vueltas con las revoluciones de la esfera en el gran fuego y la llama lacerante. Esto será su infierno, y el fuego de la tortura que Dios ha dispuesto para los malvados y pecadores que se rebelan contra los preceptos del intelecto.⁷⁸

El último capítulo del *Kitāb maʿānī al-naḥs* detalla el destino final de los distintos tipos de almas, dependiendo del tipo de retribución de que sean merecedoras después de la muerte. Así, hay diferentes castigos para los pecadores:

El primero es el destino de los que revisten orgullo, soberbia, arrogancia, etc... Sus almas ascienden por el aire y se elevan sobre las demás almas, y como los pájaros, vuelan de acá para allá sin encontrar un lugar de reposo, como está dicho acerca de los hombres que pertenecen a esta categoría: “*lo que más molesta al necio es que no sabe ir a la ciudad*” (Ecl. 10, 5). Y se fatigan y se esfuerzan, y no cesan de volar, como dijo de ellos Job: “*como levantan el vuelo los hijos del relámpago*” (Job 5,7). Ya explicó R. Saʿadia Gaón este versículo y dijo: “mira que los que van al infierno (*gehennom*) levantan el vuelo.”

⁷⁶ BT Abodah zarah, 3b.

⁷⁷ Plutarco, “Sobre la cara visible de la luna”, en *Obras morales y de costumbres*, vol. 9, Madrid, 2002.

⁷⁸ Isaac Israeli, *Libro de las definiciones*, parágrafo 2, 80-91 (citado por Stern y Altmann, Isaac Israeli, pp. 26-27.)

Y entre ellas hay almas que también ascienden por el aire hasta la esfera del éter en virtud de los conocimientos que poseen, pero sus malas obras actúan contra ellos, y sus pecados pesan en su contra y les impiden el ascenso. Y los ángeles puros hacen caer sobre ellos una lluvia de flechas de fuego desde arriba, y no les es posible permanecer allí y han de descender de nuevo, humillados y avergonzados por haber abandonado el culto a Dios. Y sobre ellos se ha dicho: *“lluevan sobre ellos carbones encendidos, en el abismo hundidos, no se levanten más”* (Sal. 140, 11).

Y entre ellas hay almas llenas de pecado, injusticia y engaño, cuyos poseedores se llaman en hebreo hombres pecadores, injustos e hipócritas, y cuyas almas los dominan y arrastran de tropiezo en tropiezo, y los arrojan de un lugar a otro, y no hallarán descanso ni reposo, como si estuvieran atrapados entre los dos platillos (*kafayim*) de la balanza. De manera semejante dijo Abigail a David: *“la vida [literalmente, “el alma”] de los enemigos de mi Señor está encerrada en el hueco (kaf) de la honda”* (1 Sam. 25, 29).

Y hay entre ellos quienes han abandonado el culto a Dios, y no creen que haya un examinador e inspector, y persiguen los placeres de este mundo y niegan la existencia del mundo venidero, y no prestan atención al fin, y no ven el castigo. Sus almas vivirán en lugares impuros y corruptos de la tierra, y no se acercarán al Creador. Sobre estos hombres dijo Jeremías: *“los que se apartan de Ti, en la tierra serán escritos”* (Jer. 17, 13), refiriéndose a los que abandonan el culto a Dios y vuelven la espalda a la Torah, y no creen en el castigo y la recompensa.

Y hay entre ellos quienes viven con los demonios en montes, colinas, torrentes, bosques y páramos, como los que derraman sangre, y los que acechan a los hombres en sus guaridas, y su Señor les recompensará según sus obras, como está dicho: *“Que el Señor pague al malhechor según su maldad”* (2 Sam. 3, 39).

Y hay entre ellos quienes acostumbra a postrarse ante los demonios y Satán, como los hechiceros, nigromantes y fabricantes de falsos talismanes, y les ofrecen incienso y cosas semejantes. Está dicho: *“sacrifican a demonios”* (Deut. 32, 17), y también: *“sacrifican a sus hijos e hijas a demonios”* (Sal. 106, 37). Y estas almas se añaden a las que se les asemejan de entre los demonios, como está dicho: *“también sobre ellas vertiste libaciones”* (Is. 57, 6).

Aquí hemos recordado estas almas malvadas, y sus grados son diez. Dejaremos las que restan, y lo que hemos dicho será suficiente para los buenos entendedores.⁷⁹

De este pasaje resulta especialmente interesante a nuestros efectos el destino de las almas que son capaces de levantar el vuelo tras su separación del cuerpo, en virtud de los conocimientos que han acumulado, pero que no merecen una recompensa, en virtud de

79 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, pp. 65-66.

sus malas obras o pecados (como la soberbia, por ejemplo). El mismo motivo aparece desarrollado con mayor detalle y coherencia en la obra *Meditación del alma triste*, de Abraham bar Ḥiyya (m. c. 1136) filósofo y astrónomo neoplatónico que vivió en la zona de Cataluña, Aragón y el sur de Francia.⁸⁰

Meditación del alma triste está dividida en cuatro grandes secciones: el comienzo del mundo y su naturaleza; la buena manera de vivir en este mundo; cómo puede el pecador salvarse mediante el arrepentimiento; y la muerte del hombre y el fin último del mundo. En esta última obra dice Abraham bar Ḥiyya sobre el infierno:

Se ha dicho que el alma humana tiene salud y enfermedad, vida y muerte. Su enfermedad es la ignorancia, y su salud es la sabiduría. Su vida es el temor de Dios y la realización de buenas obras, que nosotros llamamos piedad. Su muerte es el desprecio por la obra de Dios y la realización de malas obras, que nosotros llamamos maldad. Así que puede decirse que si el alma es saludable y viva, el hombre es llamado sabio y piadoso. Si el alma es saludable y muerta, el hombre es sabio y malvado. Si el alma está enferma y viva, el hombre es ignorante y piadoso. Si el alma está enferma y muerta, el hombre es ignorante y malvado.

El hombre sabio y piadoso: cuando deja este mundo, su alma, en virtud de su sabiduría, se separa del mundo material y adopta su forma original; en virtud de su piedad, que rechaza todas las cosas de este mundo, asciende del mundo inferior al superior y se libera de toda materia inferior, y entra en contacto con la Forma superior y excelsa y se une a ella inseparablemente.

El hombre sabio y malvado: en virtud de su sabiduría, su alma se libera de la materia y vuelve a ser auto-subsistente como era en su origen. Pero debido a su maldad, que se inclina en pos de los deseos de este mundo, no es capaz de liberarse por completo de la materia terrenal. Lo más que puede conseguir es liberarse del mundo sublunar, y rozar el mundo creado que no cambia de forma. Se moverá bajo la luz del sol, cuyo intenso calor le parecerá un fuego eternamente abrasador, pero nunca tendrá la capacidad ni el permiso para pasar más allá del límite del firmamento para alcanzar la luz suprema.

80 Por algunas referencias en sus obras a sus experiencias personales en la tierra de “*Ṣarfat*”, parece que Abraham bar Ḥiyya habría visitado Francia, probablemente la Provenza. Millás Vallicrosa cita un documento hallado en el archivo de la catedral de Huesca, fechado en agosto de 1137, que menciona “un pedazo de terreno que pertenecía al judío Xabaxorda.” (ver M. Rubio, “The First Hebrew Encyclopedia of Science: Abraham bar Hiyya's Yesode ha-tebunah u-migdal ha-emunah,” in S. Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, 2000, pp. 140-153, p. 141 footnote 3).

El hombre ignorante y piadoso: en virtud de su piedad al despreciar el mundo, su alma será liberada de la materia y será auto-subsistente, pero debido a su ignorancia, al no comprender los caminos de la sabiduría ni entender la incorporeidad de su alma, ésta será incapaz de liberarse de la atmósfera del mundo inferior, y como permanece en él, vuelve a ligarse a la materia una y otra vez, hasta que logra adquirir la sabiduría que le permita liberarse del mundo inferior y ascender sobre él. Su última estación estará determinada por el grado de piedad o de maldad que tenga en ese punto.

El ignorante y malvado: su alma es incapaz de deshacerse completamente de la materia, y su muerte es la de un animal.⁸¹

En estos pasajes se aprecia una considerable similitud en el tratamiento del tema del castigo de las almas de los malvados en Israeli, donde el motivo aparece meramente esbozado, y, especialmente, en Abraham bar Ḥiyya y el *Kitāb maʿānī al-naḥs*.

5.4.2 La especulación sobre la creación y los comentarios al *Sefer Yeṣirah*

Los comentarios al *Sefer yeṣirah* son otro de los elementos que confluyen en el surgimiento de la cábala, y con los que nuestro tratado guarda relación. Previa a la aparición de la cábala, entre los siglos X y XII, existe una tradición de comentarios filosóficos al *Sefer yeṣirah*,⁸² entre los que destacan los del gaón Saʿadia, Isaac Israeli y sus discípulos, Dunash ibn Tamim y Jacob ben Nissim, Shabetai Donnolo, y Yehudah ben Barzilay de Barcelona. De hecho, la primera obra propiamente cabalística que se conserva, y cuyo autor nos es conocido, es precisamente un comentario al *Sefer yeṣirah* por Isaac el Ciego (ca. 1165-ca.1235),⁸³ compuesto en Provenza.

81 Abraham bar Ḥiyya, *Hegyon ha-nefeš*, Leipzig, 1860, p. 5a.

82 R. Jospe, «Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezirah: Some Comments», *REJ* 149 (1990): 369-415.

83 Isaac el Ciego era hijo de Abraham ben David de Posquières, quien a su vez era yerno de Abraham ben Isaac de

El comentario de Sa'adia Gaón (891-941),⁸⁴ titulado *Kitāb al-Mabādī* (*Libro de los principios*), escrito en árabe en Bagdad, en torno al 931, fue el primero de los comentarios, y fue muy influyente. Este comentario al *Sefer yeširah* es citado explícitamente en el *Kitāb ma'ānī al-naḥs*.

Según la descripción de Vajda,⁸⁵ el comentario de Sa'adia supone un esfuerzo por armonizar las doctrinas del *Sefer yeširah* con los conocimientos científicos en su época en el entorno cultural islámico.

Isaac Israeli es mencionado también como autor de un comentario al *Sefer Yeširah*, que no conservamos, si bien sus discípulos Dunash ibn Tamim (siglo X)⁸⁶ y Jacob ben Nissim (m. 1007) recogieron sus ideas, escribiendo comentarios al *Sefer Yeširah* que reflejan las ideas de su maestro.⁸⁷ Dunaš compuso su comentario para criticar algunos aspectos del de Sa'adia; Dunaš evita las digresiones y su explicación es más cercana al texto. Entiende las 32 vías de la sabiduría como las diferentes categorías y clasificaciones de las disciplinas científicas de su época.

Casi al mismo tiempo que los discípulos de Israeli, en 982, el médico italiano Shabbetai Donnolo compuso un comentario a esta obra, el primero escrito en lengua

Narbona, que había sido discípulo de Yehudah ben Barzilai de Barcelona. Sobre Isaac, véase Mark Sendor, *The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yezirah*, Tesis doctoral, Harvard University, 1994.

84 Y. Qafih (ed.), *Sefer Yeširah (Kitāb al-Mabādī)*, 'im peruš ha-gaon rabbenu Sa'adiah b. Yosef al-Faḥyūmī, Jerusalén, 1972. Traducción francesa en M. Lambert, *Commentaire sur le Sefer Yesira ou Livre de la création, par le Gaon Saadia de Fayyūm*, París, 1891.

85 G. Vajda, "Sa'adya Commentateur du Livre de la Création," *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Études*, París, 1959-60.

86 G. Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dūnaš ben Tāmīm de Kairouan (Xe siècle)*. Nouvelle édition revue et augmentée par Paul B. Fenton, Paris-Louvain, 2002.

87 Véase Vajda *op. cit.* Vajda ha demostrado que el comentario de Dunaš contiene al menos algunos fragmentos tomados de, o al menos fuertemente inspirados por el comentario, hoy perdido, de Israeli.

hebrea, titulado *Sefer haḳmoni*.⁸⁸ Su obra refleja los intereses científicos de Italia, su lugar de origen, y Bizancio, donde ejerció y residió, y se centra en asuntos de astronomía, así como en el desarrollo de los paralelismos microcósmicos.

Al pasar al siglo XI, el núcleo de la producción de comentarios se traslada al lugar que aquí nos interesa, al-Andalus: en la obra de Gabirol (1021-1050)⁸⁹ se conservan alusiones y paráfrasis del *Sefer yeṣirah*; y Yehudah ha-Levi (ca. 1075-ca. 1141) insertó un comentario al *Sefer yeṣirah* en su obra *Kuzari* (4:25). Según Jospe, a pesar de la actitud crítica de ha-Levi frente a la filosofía, su comentario interpreta las principales categorías de la obra en clave aristotélica.⁹⁰

El comentario de Yehudah ben Barzilay de Barcelona (1082-1148),⁹¹ compuesto en hebreo, es el último que encontramos antes de la aparición de los comentarios propiamente cabalísticos. Su autor, autoridad rabínica en la Barcelona de comienzos del siglo XII, representa, según Shlomo Sela,⁹² una tendencia conservadora, que tiende a evitar el uso de fuentes científicas no judías. Sabemos muy poco de la vida de este autor: mantuvo correspondencia con Abraham bar Ḥiyya sobre asuntos de astrología, cuya práctica desaconsejaba, al contrario que éste último; fue una autoridad rabínica importante, pues tenía el título de “*nasī*” (príncipe); es citado con frecuencia en las colecciones de responsa; y compuso obras haláquicas (*Sefer ha-‘iṭṭim*, *Sefer ha-dinim*, *Sefer ha-šeṭarot*, *Yiḥus šeer basar*). Su comentario al *Sefer yeṣirah*, que es muy extenso, se

88 Véase A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Nueva York, 1976; D. Castelli *Il Commento di Sabbetai Donnolo sul Libro della Creazione*, Florencia, 1880.

89 Véase Y. Liebes “Sefer yeṣirah ešel rabbi Shlomo ibn Gabirol u-feruš ha-šir ahabtika,” en *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 6, 3-4 (1987): 73-123.

90 Jospe, *op. cit.*, p. 394.

91 S. J. Halberstam, *Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona*, Berlín, 1885.

92 S. Sela “Dos textos astrológicos conservados en el comentario al *Sefer Yeṣirah* de Yehudá ben Barzilay al-Bargeloní”, *Sefarad* 68:2 (2008): 261-290.

propone compilar todas las interpretaciones anteriores, pero en él no aparece todavía ningún concepto específico de la cábala, como ocurre en el comentario de Isaac el Ciego. En cualquier caso, el comentario de Barzilay fue probablemente estudiado por Isaac, ya que hay un canal directo de comunicación entre ellos: el abuelo de Isaac el Ciego, Abraham ben Isaac de Narbona, fue discípulo de Yehudah ben Barzilay.⁹³

La interpretación del proceso de la creación presenta ciertas similitudes de estilo y contenido en Abraham bar Ḥiyya, Yehudah ben Barzilay y el *Kitāb maʿānī al-naḥs*.

En la primera parte de su *Meditación del alma triste*, Abraham bar Ḥiyya interpreta “caos informe” (“*tohu wa-bohu*”) del versículo de Génesis como una referencia a la materia y forma universales. Dice:

Todas las palabras de los filósofos que hemos explicado pueden derivarse mediante reflexión de la Torah, fuente de sabiduría. Así, la materia y la forma que, según los antiguos filósofos, existían en potencia antes de la creación, son el *tohu* y el *bohu* mencionados en la Torah (Gén. 1,2). Esto era en lo que consistía el mundo, hasta que emergió a la actualidad mediante la orden de Dios, como dice la Biblia: “*la tierra era tohu y bohu*.” Si comparas la definición de la materia que dan los filósofos -es decir, aquello que no tiene forma ni figura, y que no puede subsistir por sí mismo- con el significado de *tohu*, verás que son sinónimos, pues el *tohu* es lo que no tiene magnitud, ni es perceptible, ni tiene utilidad, como dice la Biblia: “*no sirven ni salvan, porque no son nada*” (I Sam. 12:21). No tiene capacidad de beneficiarse a sí mismo ni a los demás, porque es *tohu*, sin estabilidad, figura ni forma. [...] Y ellos [los filósofos] definieron la forma como aquello que tiene la capacidad de revestir a la materia con forma y figura. Y la palabra *bohu* es compuesta, porque está formada a partir de dos palabras: *bo* (en él) y *huʿ* (él está). [...] *Bohu* es la forma que recubre y sostiene al *tohu*. [...] Repito que la palabra *bohu* está compuesta de dos palabras, *bo* y *huʿ*, porque la forma pura, cerrada y evidente, subsiste por sí misma, y no requiere del concurso de nada, de modo que el significado de *bohu* es aquello que subsiste por sí mismo y se mantiene a sí mismo, aunque no esté ligado a ninguna otra cosa. Esta explicación de *tohu* y *bohu* es superior a cualquier explicación dada por los filósofos. La Biblia dice: “*Él extiende el Septentrión sobre el vacío (‘al tohu), sobre la nada (‘al belimah) suspende la tierra*” (Job 26, 7). *Tohu* y *belimah* son sinónimos. [...] *Belimah* significa sin (*beli*) forma, o sin esencia, porque

93 G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, 1990, p. 200.

la palabra *mah* pregunta por la esencia de una cosa.⁹⁴

El enigmático concepto de *belimah* aparece al comienzo del *Sefer yeširah*, donde las 32 maravillosas vías de sabiduría del primer verso de la obra son descritas como “diez sefirot *belimah* y 22 letras fundacionales” (1,2). Sa’adia había interpretado la palabra “*belimah*” del modo siguiente:

Después de esto, hay una explicación de las 32 [vías de sabiduría], y dice que son los diez números (*sefirot*) y las 22 letras. Y el sentido de la expresión “diez *sefirot belimah*” lo hemos traducido [al árabe] como “diez *sefirot* limitadas (*maḥzūra*)”, y el fundamento de esto es que están restringidas, como está dicho: “*rienda y freno hacen falta para restringirlos (li-belom)*” (Sal. 32, 9).⁹⁵

El comentario de Yehudah ben Barzilay sigue a Sa’adia y dice:

Las 32 vías son las “diez sefirot *belimah*” y las 22 letras, y la explicación de “diez sefirot *belimah*”, como se ha explicado anteriormente en *Hilkot yeširah* son los diez números, para poner límite al discurso de tu boca, y esto es la palabra *belimah*, pues cuando el hombre llega al número diez, ha de frenar su boca y a sí mismo, pues no puede decir nada ni seguir contando si no regresa al uno que está en el once, pues así es como se cuenta a partir de diez. ¿Y qué es *belimah*? Procede de “*rienda y freno hacen falta para restringirlos (li-belom)*” (Sal. 32, 9).⁹⁶

El comentario de Dunaš ibn Tamim, que como hemos dicho se proponía enmendar los errores de Sa’adia, hace una interpretación diferente:

Según al-Fayyūmī [i.e., Sa’adia], *beli mah* significa “limitado”, pues considera que *beli mah* es una sola palabra, y la hace derivar del verbo “*li-belom*”, que significa restringir, como en el versículo “*rienda y freno hacen falta para restringirlos (li-belom)*” (Sal. 32, 9). Pero *beli mah* no constituye una única palabra, sino que es una palabra compuesta de dos términos, como hemos explicado. Si aceptásemos la explicación de Sa’adia, sería imposible

94 Abraham bar Ḥiyya, *Hegyon ha-nefeš*, editado por S. Rapoport, Leipzig, 1860, p. 2 ss.

95 Y. Qafih (ed.), *Sefer Yeširah (Kitāb al-Mabādī)*, ‘im peruš ha-gaon rabbenu Sa’adiah b. Yosef al-Fayyūmī, Jerusalén, 1972, p. 50.

96 S. J. Halberstam, *Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona*, Berlín, 1885, p. 140.

contar más allá de diez mil, pero las cifras indias nos permiten calcular en poco tiempo sobre el papel el número de granos contenidos en diez mil *kur* [nombre de una unidad de medida] de mostaza. En efecto, podemos medir un *omer* [nombre de una unidad de medida] de mostaza y contamos los granos que contiene. Este número, multiplicado por diez, nos dirá los granos contenidos en una *ʿefah* [nombre de una unidad de medida]. Si volvemos a multiplicar el producto por diez, obtendremos el número de granos contenidos en un *homer* [nombre de una unidad de medida]. Este producto lo podemos volver a multiplicar por diez mil, y así hasta el infinito, pues los números son susceptibles de ser multiplicados hasta el infinito.⁹⁷

El *Kitāb maʿānī al-nafs*, aunque no interpreta el significado de “*belimah*”, tiene mucho en común con la argumentación en estos comentarios. Al igual que Abraham bar Ḥiyya, dedica mucho espacio a la interpretación de “*tohu*” y “*bohu*” en el relato de la creación. Como Abraham bar Ḥiyya, cree que el libro del Génesis presenta una doctrina de la materia universal o primera, que en su opinión es designada en la Biblia con el término “oscuridad” (*hošek*). La oscuridad en este sentido es una oscuridad primigenia, fundamental, que se distingue de la oscuridad accidental que consiste en mera carencia de luz. Según su exégesis del Génesis, las palabras “*tohu*” y “*bohu*” son dos maneras distintas de describir una misma cosa, a saber, la materia primera, u oscuridad fundamental, de la que se deriva la materia corporal, que captamos con nuestros sentidos: “la oscuridad fundamental (*al-ḥošek al-aṣalī*) es la base de la materia (*al-ḥayūlā*); *tohu*, *bohu* y *ḥošek* son dos descripciones (*taʿtān*) y un fundamento (*asas*).”⁹⁸

El texto rebate la interpretación de los que sostienen que la materia es eterna, y sostiene que la materia fue creada al mismo tiempo en que fueron creados los cuerpos a partir de ella, y que en tanto que creada, es limitada y finita. La prueba es el versículo

97 G. Vajda *Le commentaire sur le Livre de la Création de Dunaš ben Tamim de Kairouan (Xe siècle)*, Paris-Louvain, 2002, p. 53.

98 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 12, líneas 2-5.

bíblico que dice “*se pone fin a las tinieblas*” (Job 28, 3).⁹⁹

El *Kitāb maʿānī al-naḥs* considera que los números son limitados, y en esto sigue la interpretación de Saʿadia y de Yehudah ben Barzilai, pero a la vez se abren a la infinitud, porque van y vienen sin parar: “los números cada vez que llegan a diez, regresan y retornan sin fin, como está dicho: “*los seres iban y venían*” (Eze. 1, 14), porque van y vienen como si no hubieran dejado su lugar.”¹⁰⁰

Aunque sería preciso realizar un estudio más detallado del *Kitāb maʿānī al-naḥs*, en especial de su capítulo tercero, en el contexto de estos comentarios filosóficos al *Sefer yeṣirah*, los breves ejemplos que hemos citado permiten ver que se trata de un texto que tiene mucho en común con ellos, y pertenece a un entorno intelectual en el que la reflexión filosófica sobre la creación va abriendo paso a una corriente más mística que se consolidará en el surgimiento de la cábala.

5.4.3 El carácter especial del “uno verdadero” en Baḥya, el *Kitāb maʿānī al-naḥs* y el *Sefer ha-bahir*

En el primer capítulo de *Los deberes de los corazones*, que es un auténtico tratado sobre la unidad divina (lo que ellos mutacálimes denominaban *bab al-tawḥīd*), Baḥya ibn

Paqda insiste en la distinción entre el “uno verdadero” y el “uno metafórico”:

Para aclarar las dos maneras que hay de “uno”, el verdadero y el metafórico, digo que “uno” es un nombre derivado de la palabra “unidad”. Y se dice en dos acepciones: una accidental, que es la “unidad” metafórica; y otra substancial y permanente, que es la “unidad” verdadera. [...] La “unidad” accidental también se predica de dos maneras. La primera expresa una colectividad y suma de individuos, como es el caso de “un” género que reúne muchas especies [...] Así, “un” ejército es aquel que está compuesto de

⁹⁹ *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 15, líneas 15-20.

¹⁰⁰ *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 8, líneas 23 ss.

muchos hombres. La segunda manera de “uno” accidental es aquella que se predica de “un” individuo que no siendo en su apariencia fenoménica ni multitud, ni colección de varias cosas, sin embargo es múltiple en su esencia en cuanto que está compuesto de materia y forma, de substancia y accidente, siendo susceptible, en consecuencia, de generación, corrupción, división, cambio, composición, disolución, alteración, diferenciación y similitud con otros seres. [...]

En cuanto al “uno” verdadero se dice también de dos maneras. La primera, como idea abstracta y la segunda, como existente en acto. El “uno” abstracto es el “uno” numérico que constituye el principio y el comienzo de la numeración. La idea de “uno” numérico es señal e indicio de un comienzo que no tiene otro comienzo anterior a él, puesto que todo comienzo verdadero se llama “uno”, como dice el Libro: “*Pasó una mañana, pasó una tarde, día primero*” (Gén. 1:5). En lugar de “día de comienzo”, dice “día primero” porque el “uno” es el nombre de todo comienzo que no tiene comienzo anterior a él. De tal modo que, cuando se duplica ese comienzo unitario, se llama dos; y cuando se triplica, tres; y del mismo modo se llega hasta diez, volviendo luego de nuevo a la “unidad” para llegar hasta el cien, el mil y así hasta un número infinito. Por eso se define el número como aquel conjunto que está compuesto de unidades. Esta es la razón por la que lo llamé abstracto: porque no se percibe por los sentidos corporales, sino que se conoce con la facultad que concibe las ideas. Lo numerado, en cambio, es percibido con los cinco sentidos corporales.

La segunda manera, la del “uno” verdadero, existente en acto, es aquel cuya noción es la siguiente: no se multiplica, no se altera ni cambia, no se describe con ningún atributo corporal, ni le afectan la generación y la corrupción, no tiene límite, no es transportado de un lugar a otro ni se mueve, no se parece a nada ni nada se parece a él, puesto que es el “uno” puro, el cual es principio de todo lo múltiple, según lo que dije antes.¹⁰¹

El *Kitāb maʿānī al-naḥs* recoge en un pasaje ideas semejantes, de origen pitagórico, sobre la especificidad del uno verdadero, entendido como principio:

Pero la letra *alef*, que es el principio y el primero de los números (*al-mabdaʾ wa-awwal al-ʿadad*), no se cuenta ni entre las letras ni entre los números, porque los números son pares (*zauy*) o impares (*farad*), y los números pares se dividen en partes iguales, y los impares en partes desiguales, pero el uno [=la letra *alef*] no se divide ni en partes iguales ni en partes desiguales, y un número no aumenta si se multiplica por él, como sí ocurre con los demás números que se dividen en partes iguales o desiguales.¹⁰²

101 Baḥya ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, traducción de Joaquín Lomba Fuentes, Madrid, 1994, pp. 43-44.

102 *Kitāb maʿānī al-naḥs*, p. 46, línea 26-p. 47, línea 8.

Esta idea del carácter especial del uno verdadero, simbolizado en la letra alef, es uno de los elementos del neoplatonismo que será muy desarrollado posteriormente en el pensamiento cabalístico. Es el caso, por ejemplo, de la primera obra propiamente cabalística, el anónimo *Sefer ha-Bahir*, que fue editado en Provenza en el siglo XII, aunque sin duda recoge tradiciones mucho más antiguas. Esta obra, que es también conocida como *Midrás de Rabbi Nehunya ben ha-Qanah* fue, según la tradición, compuesta por este sabio rabínico en Palestina, en plena época mishnaica.¹⁰³

El *Sefer ha-Bahir* dice sobre la letra alef:

¿Por qué dice: “*Tuve miedo*”¹⁰⁴? Por la oreja, que tiene la forma del alef, y el alef es la primera de todas las letras (*roš le-ḳol ha-otiyot*). No sólo eso, sino que el alef causa la existencia (*qiyyumam*) de todas las letras. Alef es según la imagen del cerebro, porque cuando uno abre la boca para pronunciar alef, también el pensamiento (*maḥšabah*) [se abre] al pensar sin límite y sin fin (*ḥošeb le-ein sof we-taḳlit*). De alef emergen todas las letras, y de ahí se deduce que ella está en su comienzo (*še hi bi-teḥilatan*), y está dicho, “*el Señor está a su cabeza*” (Miqueas 2,13). Se ha establecido acerca de todo nombre escrito *yod he waw he*, que el Santo, bendito sea, es unificado y santificado en la santidad (*meyuḥad ha-qadoš baruk hu mequddaš ba-qodeš*). ¿Qué quiere decir “en la santidad”? En el santo palacio (*be-heḳal qodeš*). ¿Dónde está el santo palacio? Yo diría que en el pensamiento, y que es el alef, como está escrito “*Señor, he oído tu fama, y he tenido miedo de tu obra*”.¹⁰⁵

5.4.4 La retórica del esoterismo

Un aspecto que desde el punto de vista estilístico preludia en el *Kitāb maʿānī al-naḥs* lo que será posteriormente el estilo cabalístico es el tratamiento del “secreto”, las “alusiones”, y la retórica del esoterismo en la interpretación bíblica. La distinción de varios niveles de significado en el texto bíblico, al menos dos, interno y externo, o literal y oculto, es una postura hermenéutica que el judaísmo tomó de la filosofía árabe, según

103 Véase G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, 1990.

104 Se refiere al versículo Habacuc 3,2: “*Señor, he oído tu fama y he tenido miedo de tu obra, Señor*”.

105 *Sefer ha-bahir*, parágrafo 48. Texto tomado de la edición de D. Abrams, p. 145. La traducción es mía.

Gershom Scholem.¹⁰⁶ Tanto filósofos como cabalistas comparten la idea de que la Biblia puede interpretarse a distintos niveles. La diferencia entre ellos radica en el hecho de que los filósofos tienden a descartar, o al menos a devaluar el sentido literal, una vez que han alcanzado el sentido alegórico, mientras que los cabalistas, como ha indicado Elliot Wolfson, mantienen el sentido literal y el oculto de manera simultánea. Según Wolfson, la interpretación cabalística de la Biblia puede caracterizarse como una forma de hiperliteralismo.¹⁰⁷ Este hiperliteralismo quiere decir que de algún modo el sentido literal y el sentido oculto no son mutuamente excluyentes, sino que han de mantenerse ambos a la vez, sin que ninguno sea descartado. Según dice Wolfson, “el sentido oculto (*nistar*) no se halla velado, sino más bien desvelado por el sentido revelado (*nigleh*).”¹⁰⁸ Hay una dialéctica entre ocultamiento y revelación, que hace que el secreto sólo pueda desvelarse en virtud del velo que lo cubre: uno y otro se necesitan mutuamente.¹⁰⁹

El texto del *Kitāb ma‘ānī al-nafs* es un comentario filosófico de los distintos significados del “alma” en la Biblia. Participa plenamente, como veremos en los ejemplos citados a continuación, en esta retórica del esotericismo que comparten tanto filósofos como cabalistas a la hora de interpretar la Biblia, y hay en él muchas referencias a “asuntos profundos,” “alusiones,” “indicios,” y demás. Nuestro texto postula una armonía necesaria entre la Biblia y las verdades de la filosofía que quizá lo acerquen más a la exégesis de tipo filosófico, pero la retórica del esotericismo, y el respeto que muestra por los versículos bíblicos, a los que recurre como prueba para demostrar las doctrinas

106 G. Scholem *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Schocken Books, New York, 1996, p. 51.

107 E. Wolfson “Beautiful Maiden Without Eyes: *Peshat* and *Sod* in Zoharic Hermeneutics,” en *The Midrashic Imagination*, ed. M. Fishbane, pp. 155-203, p. 167.

108 Wolfson “Beautiful Maiden,” p. 167.

109 Esta estructura circular ha sido expuesta en la hermenéutica contemporánea, por ejemplo en la obra de Heidegger, con su concepción de la verdad como “*aletheia*”, desvelamiento, que necesariamente requiere un “velo”, “*lethe*”, o en la noción de círculo hermenéutico en Gadamer.

filosóficas que expone, lo acercan al “hiperliteralismo” de los cabalistas. Parece por ello pertenecer a un momento en el que la exégesis bíblica todavía no se ha bifurcado en estas dos modalidades.

Lo que hemos dicho sobre la exégesis propiamente filosófica se aplica en rigor a la exégesis del racionalismo de corte aristotélico que tendrá su auge a partir de la gran figura de Maimónides, cuya explicación de la justificación de los mandamientos bíblicos constituye un buen ejemplo de este tipo de interpretación.¹¹⁰ El texto del *Kitāb maʿānī al-nafs* ejemplifica el momento en el que la exégesis bíblica judía ha adoptado la retórica esotérica de la filosofía árabe, pero todavía no se ha escindido en sus dos modalidades, filosófica y cabalística.

El texto declara que la Torah es un depósito de sabiduría, y puede referirse a las cosas o bien de modo claro (*bi-taṣrīḥ*), o bien por semejanza (*bi-tašbīḥ*), o bien por alusión e indicios (*bi-ramz wa-išāra*).¹¹¹ Esto resulta patente especialmente en algunos pasajes, por ejemplo, hacia el final del capítulo 16, donde el texto sostiene que el hecho de que el hombre fuese creado en último lugar de toda la creación esconde un “secreto”, hace alusión (*išāra*)¹¹² a una doctrina esotérica, que se ancla en la interpretación del versículo bíblico “por delante y por detrás” (*aḥor we-qedem*) (Sal. 139:5), que puede interpretarse como “por delante y por detrás” tanto en el espacio como en el tiempo, es decir, “antes y después.” El hombre fue creado en último lugar, y en él hay trazas (*aṭār*)¹¹³ de todo lo que fue creado antes que él, es decir, de todo lo que hay, puesto que él fue creado el último. En

110 Según Maimónides, el sentido literal de los mandamientos obedece únicamente a condicionamientos de tipo histórico y sociológico, vigentes para el pueblo de Israel en el período bíblico. Ver *Guía de perplejos*, III, 32.

111 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 7, líneas 13-14.

112 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 56, línea 10.

113 *Kitāb maʿānī al-nafs*, p. 56, línea 13.

esto vemos un eco de la doctrina del microcosmos: el hombre contiene en sí mismo un resumen de la creación.

El alma no se une al cuerpo del hombre hasta haber atravesado todos los niveles de existencia, incorporando algo de cada uno de ellos, con lo cual se van incrementando sus coberturas y vestiduras (*kaṭirat aḡšiyatuhā wa-sawātiruhā*).¹¹⁴ La metáfora de las vestiduras recuerda a una doctrina cabalística, de Nahmánides (1194-ca. 1270),¹¹⁵ quien habla en repetidas ocasiones del “secreto de la vestidura” (*sod ha-malbuš*),¹¹⁶ refiriéndose con ello a la cobertura material que adopta la Šeqinah o presencia divina cuando se aparece a los profetas en forma antropomórfica. Nuestro texto dice que nada que llegue al mundo terrenal, compuesto de los cuatro elementos, puede hacerlo sin haberse “encarnado” (*taḡassama, iktasaba ḡism*)¹¹⁷ en un cuerpo terrenal, compuesto de los cuatro elementos, y pone como ejemplo precisamente que cuando la Šeqinah se aparece al Enviado (*al-rasūl*, es decir, Moisés) y a Israel, lo hace bajo la apariencia de un cuerpo físico.¹¹⁸ También a este respecto se habla en el *Kitāb maʿānī al-naḡs* de las cáscaras (*qušūr*)¹¹⁹ que recubren al alma, usando una expresión que resuena con las “*qelipot*” de la cábala.

El hombre es a la vez el último y el primero: el último en el orden de la creación, pero el primero porque su alma ha sido creada antes que nada. Es un asunto oscuro y profundo, pero, afortunadamente, según el texto, cuando nuestra composición se separe y

114 *Kitāb maʿānī al-naḡs*, p. 56, línea 25.

115 Nahmánides fue el más destacado cabalista de Gerona, y también representante oficial de los judíos de Cataluña ante los reyes de Aragón.

116 Véase E. Wolfson “By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics”, *AJS Review* 14 (1989): 103-178.

117 *Kitāb maʿānī al-naḡs*, p. 58, línea 15.

118 *Kitāb maʿānī al-naḡs*, p. 58, líneas 20-21.

119 *Kitāb maʿānī al-naḡs*, p. 56, línea 22.

retornemos a las sustancias simples, entonces nos resultará claro el misterio (*insitār*)¹²⁰ del primero y el último.

Una expresión que es típica del estilo cabalístico posterior es la expresión “el buen entendedor comprenderá” (*ha-maskil yabin*).¹²¹ En este texto, encontramos la expresión equivalente en árabe: “baste lo que hemos dicho, pues hay en ello indicación (*‘ibāra*) suficiente para el poseedor de entendimiento (*ḏū’l-ītibār*).”¹²²

Un estudio más detallado de esta obra, relativamente desconocida, pero muy interesante, que espero poder llevar a cabo en el futuro, podría arrojar más luz sobre su origen, que si bien es desconocido, parece estar relacionado con el momento de transición entre el auge del neoplatonismo y el surgimiento de la cábala.

Otras pistas que podrían investigarse son, por ejemplo, la semejanza de esta obra con *Los cercos espirituales* de Ibn al-Sīd de Badajoz, o el estudio, desde el punto de vista lingüístico, de las posibles variantes dialectales del árabe reflejadas en ella. El editor del texto árabe, Goldziher, señala únicamente tres palabras en el tratado que no pertenecen al árabe clásico: “*ziwān*,”¹²³ “*qašqara*,”¹²⁴ y “*faldha*.”¹²⁵ Las dos primeras figuran en el *Dictionary of Andalusī Arabic* de F. Corriente,¹²⁶ y es probable que un análisis más detallado de la terminología empleada pudiera ayudar a localizar la producción del tratado en el espacio y en el tiempo.

120 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 57, línea 6. Esta palabra proviene de la misma raíz que el hebreo “*sefer*,” secreto.

121 Esta expresión es característica del *Zohar*, principal obra de la cábala, redactada en Castilla a fines del siglo XIII-comienzos del siglo XIV.

122 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 66, líneas 26-27.

123 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p.18, línea 8.

124 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 35, línea 3.

125 *Kitāb ma‘ānī al-naḥs*, p. 44, línea 5.

126 F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden-New York, 1997.

Capítulo 6: *El Microcosmos de Yosef ibn Šaddiq*

6.1 Vida y obra

Yosef ben Ya‘aqob ibn Šaddiq (Abū ‘Umar Yūsuf ibn Šiddīq)¹ nació a lo más tardar en 1075 en Córdoba, y murió en 1149. Estudió en la escuela talmúdica de Lucena con R. Isaac ibn Gayyat o, según Abraham ibn Daud, con R. Isaac ibn Baruk̄ (1035-1094). Participó activamente en la vida literaria de Córdoba, y fue amigo de otros escritores contemporáneos suyos como Yehudah ha-Levi, Moshe ibn Ezra, Yehudah ibn Gayyat y Yehudah al-Harizi entre otros, como atestiguan las palabras que éstos le dedicaron en sus obras. Fue nombrado juez (*dayyan*), i.e., miembro del Bet Din o tribunal rabínico de Córdoba en mayo-junio de 1138, puesto que ocupó hasta su muerte, y también mantuvo relación con los talmudistas más importantes de su entorno, como R. Yosef Ibn Migash, R. Isaac ibn Albalia y R. Maimon ben Yosef, padre de Maimónides, que fue colega suyo, pues ejerció como juez en Córdoba hasta 1165-1170. Ibn Saddiq fue “*dayyan*” entre los años 1138 y 1149, una época difícil en Córdoba, ya que en 1146 la invasión almohade de esta ciudad provocó persecuciones contra los judíos de Lucena, muchos de los cuales se convirtieron.

Moshe ibn Ezra dice de Yosef ibn Šaddiq en su obra de poética *Kitāb al-muḥāḍara wa'l-mudhākara*:

De los contemporáneos de éstos, en su última época, y de los que vinieron después siguiendo sus huellas (surgió) un grupo ilustre, un hermoso conjunto, que comprendió el objetivo de la poesía, practicándola como es debido, siendo su mayor habilidad la delicadeza y la finura, alcanzando la más alta cima de la hermosura y la belleza (...). Así, entre los más destacados de ellos está Abū ‘Amr

¹ Hay cierta discusión entre los investigadores sobre su nombre, ya que Abraham ibn Daud en su *Sefer ha-qabbalah* le llama Yosef ben Sadoq ben Saddiq, y Neubauer considera que éste era su nombre (ver la edición de Neubauer del *Sefer ha-qabbalah*, Jerusalén, 1964, y T. Alsina Trías y G. del Olmo Lete *El diwán de Yosef ibn Saddiq: según la edición crítica de Yonah David* Orientalia Barcinonensia, Ed. AUSA, Sabadell, 1987, p. 12).

Yosef ibn Ṣaddīq, el cordobés, hombre de carácter idóneo, de excelencia manifiesta y con cierto conocimiento de la jurisprudencia.²

En su epístola a Samuel ibn Tibbon, fechada el 30 de septiembre de 1199, y cuya importancia a la hora de fijar el canon de los que posteriormente habrían de ser los filósofos mejor considerados en la tradición judía es indudable,³ Maimónides dedica las siguientes palabras a la obra *El microcosmos*:

El libro *El microcosmos* de Yosef ha-Zadik no lo he leído, pero conozco al autor y su pensamiento y, aunque ignoro la altura de sus méritos y su obra, sin duda hará un tratamiento cualificado.⁴

Esta carta se ha conservado en diversas versiones. La que se conserva en el manuscrito Adler 2013 de la biblioteca del Jewish Theological Seminary of America añade un dato importante:

El *Libro del microcosmos* de R. Yosef no lo he visto, pero sé de su gran sabiduría. Indudablemente su estilo es el de los Hermanos de la Pureza. Y esto no es decir poco.⁵

La carta, probablemente escrita en árabe, se ha conservado en traducción hebrea, y su lenguaje es oscuro. Herbert Davidson, en su reciente monografía sobre la vida y obra de Maimónides, dice lo siguiente:

El otro filósofo judío [aparte de Israeli] evaluado por Maimónides en su carta a Ibn Tibbon es Yosef ibn Ṣaddīq, quien fuera juez rabínico en Córdoba, España, durante la infancia de Maimónides. Maimonides dice a Ibn Tibbon que nunca ha visto la obra teológica de Ibn Ṣaddīq, pero que “conoce” al hombre y sus cualidades. El comentario es ambiguo, quizá de manera deliberada, por respeto a

2 Mošeh ibn Ezra, *Kitāb al-muḥāḍara wa'l-muḍākara*, ed. y trad. M. Abumalham Mas, 1986, 42 r-v.

3 S. Harvey, “Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?,” in *JQR* 83 (1982): 51-70.

4 Maimónides, Epístola a Shemuel ibn Tibbon, en *Cinco epístolas de Maimónides*, introducción, traducción y notas por M. J. Cano y D. Ferre, Riopiedras, Barcelona, 1988, p. 122.

5 Citado en Haberman, p. 18. El texto hebreo de la carta es oscuro, ha sido discutido por Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 336 n.; Steinschneider, Cat. Bod. 1541; Horovitz, introducción a su edición del *Microcosmos*, p. VII, n. 31.

la posición rabínica de Ibn Šaddiq. Lo más probable es que contenga una crítica implícita, aunque algunos autores lo han considerado un comentario positivo.⁶

Sarah Stroumsa considera que este comentario es claramente negativo, y lo parafrasea del siguiente modo:

“Conozco el verdadero carácter de este gran autor y su obra inestimable. Es un locuaz charlatán que no ofrece nada de interés.” Hay que reconocer que si Maimónides hubiera considerado que *El microcosmos* de su compatriota era una obra de primer rango, habría logrado reunir el tiempo para leerla. Por otra parte, es mera especulación suponer cual hubiera podido ser su reacción frente a una obra que él mismo dice no haber leído.⁷

Abraham ibn Daud en *El libro de la tradición (Sefer ha-qabbalah)* también menciona a Yosef ibn Saddiq, en muy ilustre compañía:

R. Yosef ha-Dayyan ben R. Yisjaq ben Sahl; R. Yosef ha-Dayyan ben R. Sadoq ben Sadiq; R. Yehudah ha-Leví ben R. Semuel ha-Leví y R. Abraham ibn Ezra. Todos ellos fueron grandes y santos sabios y fortalecieron a Israel con sus poemas y sus cantos de consolación. Sobre ellos se dijo: “La memoria del justo sea bendita” (Prov. 10, 7), mientras que sobre estos herejes se dijo “El nombre de los malvados se extinga.”⁸

Yehudah al-Ḥarizi elogia a Yosef ibn Šaddiq en su *Sefer Tahkemoni*:

Con el aliento de su canto,
R. Joseph ben Šaddiq hiende el Mar del Conocimiento.
Derrumba montañas y hace añicos las rocas.
Con el poder de sus palabras acabó con antiguas montañas
Y endulzó las aguas amargas.
Cuando todas las hijas de la canción son abajadas,
Los cuernos del piadoso [Šaddiq] se elevan.⁹

6 H. Davidson, *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford University Press, 2005, pp. 116-117. Davidson refers to Marx, “Texts by and about Maimonides,” p. 379, D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, pp. 336-37, quien considera que Maimónides elogia a Ibn Šaddiq, y Sarah Stroumsa, “He‘ara ‘al yaḥaso shel ha-Rambam le-R. Yosef ibn Šaddiq,” *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 9 (1990): 33-38, pp. 37-38, quien sostiene la postura contraria (y con quien Davidson está de acuerdo).

7 Stroumsa, *op. cit.* Citado en Haberman, p. 44, nota 8.

8 Abraham ibn Daud, *El libro de la tradición*, introducción, traducción y notas por D. Ferre, Riopiedras, Barcelona, 1990, p. 107.

9 Citado en Haberman, p. 17. Tomado de Tahkemoni capítulo 3.

Según Haberman, la influencia de Ṣaddiq en los filósofos judíos posteriores es prácticamente nula.¹⁰ El primer autor que cita el *Microcosmos* es David Qimḥi (1160?-1235?) en su comentario a Génesis 2:7.

Obras de ibn Ṣaddiq:

-Obra poética: Ibn Ṣaddiq destaca como poeta, se conservan 36 poemas suyos de diversos géneros (la edición crítica de su diwán ha sido publicada por Yonah David.¹¹

-Obra filosófica: de su obra filosófica en prosa sólo se conserva su tratado sobre el microcosmos, titulado así mismo, *El microcosmos (Sefer ha-ʿolam ha-qāṭan)*.¹² Se suele considerar que esta obra fue compuesta en árabe,¹³ pero sólo se conserva una traducción anónima al hebreo. Steinschneider atribuye esta traducción al hebreo a Nahum ha-Maʿarabi.¹⁴ Jellinek y Haberman, por el contrario, la atribuyen a Mošeh ibn Tibbon.¹⁵

Sabemos que Ibn Ṣaddiq también compuso un tratado de lógica que se ha perdido. Ibn Ṣaddiq menciona su título en el *Microcosmos, Las fuentes y las discusiones (Al-ʿUyūn waʾl-Mudhākarāt)*. Esto es lo único que se sabe de esta obra.

Existe un opúsculo titulado *Sefer ha-musar*, editado en 1908 por Moses Junger, en una tesis doctoral dirigida por I. Goldziher, y que es atribuido a Ibn Ṣaddiq. Haberman mostró que una versión más breve de este mismo opúsculo aparece anexionada a la edición de la *Iggeret ha-teshuvah* de Yonah Girondi publicada en Cracovia en 1586. Haberman considera que un

10 Haberman, op. cit., p. 18.

11 Y. David, *Shire Yosef ibn Saddiq* New York-Jerusalem, 1982.

12 La edición crítica del texto se encuentra en *The Microcosm of Joseph ibn Saddiq*, Hebrew text critically edited by Saul Horovitz, provided with an English translation, introduction and notes by Jacob Haberman, Madison, N.J., Associated University Presses, 2003. Jellinek editó el texto hebreo, junto con una traducción alemana, en *Der Mikrokosmos, ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik*, Leipzig, 1854.

13 Discrepa de esto J.L. Teicher, ver Haberman, p. 44, note 11 and his “The Latin-Hebrew School of Translators in Spain in the Twelfth Century”, in *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona, AUSA, 1956, vol. 2, pp. 425-40, quien piensa que la obra pudo haber sido compuesta directamente en hebreo.

14 M. Steinschneider *Die hebräische Übersetzungen...* p. 409.

15 Ver Jellinek *Der Mikrokosmos, ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik*, Leipzig, 1854.

largo pasaje al final de la obra no es de Ibn Šaddiq. Shraga Abramson considera que el conjunto, a excepción del breve poema introductorio de alabanza a Dios, prácticamente idéntico al que aparece en *El microcosmos*, no es obra de Ibn Šaddiq.

6.2 El texto de *El microcosmos*

Como hemos indicado, según parece el texto árabe original de *El microcosmos* no se conserva, y sólo nos queda lo que parece ser una traducción al hebreo, anónima. El texto hebreo no destaca por su corrección, y en ocasiones resulta difícil de comprender, por lo que la mayor parte de los investigadores lo consideran una traducción de un original árabe. La voz discrepante es la de J. L. Teicher, quien considera que la obra pudo haber sido compuesta directamente en hebreo:

In regard to Ibn Saddiq's Microcosm, I can definitely say that the style and terminology of the Hebrew are not that of Ibn Tibbon, as it has been claimed. It might, indeed, be an original composition in Hebrew, even if some Arabisms would, prima facie, point to an Arabic original. I think that the Hebrew of The Microcosm belongs to the XIIth century. Ibn Saddiq says himself that he composed a work in Arabic, but Maimonides wrote both in Hebrew and Arabic and so did Jehudah ha-Levi, why not Ibn Saddiq?¹⁶

Haberman considera, por el contrario, que es difícil que un poeta consumado como Ibn Šaddiq hubiera compuesto una obra en un hebreo incorrecto, y a veces directamente ininteligible.

La primera edición del texto la llevó a cabo Adolph Jellinek en 1854, basándose en el manuscrito conservado en Hamburgo.¹⁷ El texto fue de nuevo editado por Saul Horovitz en 1903, en una edición crítica basada en la comparación de los cinco manuscritos que se

¹⁶ Comunicación personal de Teicher a Haberman, citada por éste último, *op. cit.*, p. 44 note 11.

¹⁷ A. Jellinek *Der Mikrokosmos, ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik*, Leipzig, 1854.

conservan.¹⁸

En 1888, Leopold Weinsberg sostuvo que *El microcosmos* no era una obra auténtica de Ibn Šaddiq, sino una obra pseudoepigráficamente atribuida a él, compuesta en el siglo X. Weinsberg juzga que la epístola de Maimónides que menciona esta obra también es un pseudepígrafo.

Las fuentes que aparecen explícitamente mencionadas en la obra son: (Pseudo)Empedocles, Platón, Aristóteles, Galeno, Bardaisan, Joseph al-Basir. Las fuentes que son citadas sin referencia explícita, de manera anónima, son: Isaac Israeli, Saadia, Sefer Yetsirah, Gabirol, Plotino, Al-Kindi, Al-Farabi, y los Hermanos de la Pureza. Según Haberman, “Ibn Saddiq had before him not only the precedent of the Greek philosophers and the ancient rabbis, but also the much more detailed parallelisms between the universe and man worked out by the Ikhwan al-Safa.”¹⁹

6.3 Estructura de la obra

La obra es un compendio de ciencia, filosofía y teología, estructurada en cuatro partes principales, precedidas de una introducción. La primera parte trata de asuntos de física; la segunda parte, de antropología y psicología; la tercera, de los atributos de Dios; y la cuarta de la justicia divina. Las partes tercera y cuarta recogen temas característicos de las obras de teología islámica (*kalām*), en concreto, los temas que constituyen las secciones de “*bāb al-tawḥīd*” (sección sobre la unidad divina) y “*bāb al-‘adl*” (sección sobre la justicia divina) en las obras de kalam.

En la introducción, Yosef ibn Šaddiq dice:

Me he propuesto como meta explicar cómo puede el hombre alcanzar el conocimiento de su propia significación, pues a partir del conocimiento de sí

18 Breslau, 1903. El texto establecido por Saul Horovitz está reproducido en la obra arriba citada de Jacob Habermann.

19 Habermann, *op. cit.*, p. 25.

mismo puede llegar a conocerlo todo. Quien se conoce a sí mismo puede llegar a conocer lo que es diferente de él, pero quien no puede conocerse a sí mismo, con tanta mayor razón no podrá conocer ninguna cosa distinta de sí mismo. Y por esto es por lo que el hombre es llamado microcosmos (*‘olam qatan*), porque hay en él una imagen (*demut*) de todo lo que existe en el mundo, su cuerpo respecto del mundo físico, y su alma racional respecto del mundo espiritual.²⁰

En la primera parte, dedicada a la física, Ibn Šaddiq establece que el rasgo que distingue al hombre de los demás seres es su capacidad intelectual, y discute las cuatro fuentes del conocimiento en el hombre: los sentidos, las creencias convencionales, las verdades tradicionales, y los primeros principios.

En la segunda parte, Ibn Šaddiq trata en detalle del microcosmos. Comienza presentando el motivo de la máxima de Delfos, y conecta el conocimiento de sí mismo que lleva al conocimiento del mundo y de Dios como creador con la profecía en época bíblica. Prosigue hablando del conocimiento del cuerpo humano y sus miembros, de sus potencias vegetativa y animal, la vida y la muerte y el sueño y la vigilia, y la superioridad del alma respecto del cuerpo. Esta parte concluye con el tratamiento del alma del hombre y sus capacidades especulativas.

Las partes tercera y cuarta tratan de cuestiones teológicas relacionadas con el kalam. En la parte tercera, Ibn Šaddiq critica ciertas doctrinas de los mutacálimes, proponiendo, por ejemplo, que lo único que podemos estudiar son las acciones de Dios. En línea con la teología negativa del neoplatonismo, Ibn Šaddiq sostiene que los atributos de Dios tienen que entenderse en sentido figurado, puesto que en sentido positivo solo podemos atribuir a Dios atributos negativos. En la cuarta parte, Ibn Šaddiq discute cuestiones relativas a las obligaciones del hombre, la obediencia a Dios, y el castigo y la recompensa en el mundo futuro.

20 Habermann, *op. cit.*, p. 54.

6.4 El motivo del microcosmos en Ibn Šaddiq

Nos centraremos aquí en la parte segunda del tratado de Ibn Šaddiq, que comienza, como hemos dicho, con una referencia a la máxima delfica:

El camino que conduce al conocimiento del todo es el auto-conocimiento del hombre, pues al conocer su propio cuerpo, el hombre alcanza el conocimiento del mundo físico, y al conocer su propia alma, el hombre alcanza el conocimiento del mundo espiritual, del cual puede obtener algún conocimiento del Creador, como está escrito en Job: *Desde mi carne conoceré a Dios* (Job 19:26).²¹

La profecía es la causa de esta capacidad humana de alcanzar, en cierto grado al menos, cierto conocimiento de Dios. En tiempos bíblicos, cuando la profecía tenía un papel más presente en la vida de los hombres, la capacidad de alcanzar conocimiento de Dios era mayor. En el presente, sostiene Ibn Šaddiq, esta capacidad es menos, pero eso no quiere decir en modo alguno que el hombre no deba intentar conocer a Dios tanto como le sea posible:

Hay una gran diferencia entre nuestra capacidad para alcanzar este conocimiento [de Dios] en el tiempo presente y en el tiempo en el que la profecía prevalecía. En aquellos días, todo el pueblo [de Israel] podía alcanzar tal conocimiento, como dice la Escritura: *encontrarás una compañía de profetas que descienden del lugar alto, y delante de ellos salterio, pandero, flauta, y arpa, y ellos profetizando* (1 Sam. 10:5). [...] A pesar de ello, no es apropiado que nadie en nuestros días abandone la investigación y la especulación, puesto que quien así actúa es culpable de un grave pecado que pone en peligro su propia vida.²²

Según Ibn Šaddiq, la semejanza del hombre con el mundo físico es más o menos evidente. El asunto de su semejanza con el mundo espiritual es menos claro:

Su relación con el mundo espiritual no es evidente para todo el mundo. Ninguno la admitirá, a menos que sea un pensador que ha buscado e investigado, y cuyos ojos Dios ha abierto, y de cuyo rostro Dios ha retirado el velo de la ceguera. Pues muy pocos son los que han alcanzado este grado, mientras que la mayoría de la gente es exactamente como la Escritura ha descrito: *no saben, no entienden, andan en tinieblas* (Sal. 82:5).²³

21 Microcosmos, ed. cit., texto inglés p. 77, texto hebreo pp. 20-21.

22 Microcosmos, ed. cit., texto inglés pp. 78-79.

23 Microcosmos, ed. cit., texto inglés p. 79.

Ibn Şaddiq presenta en primer lugar el cuerpo humano como un cuerpo físico con tres dimensiones, igual que los cuerpos inanimados que no crecen. A este nivel, el cuerpo humano tiene elementos en común con otros cuerpos físicos como los minerales o rocas, por ejemplo. Pero el cuerpo humano crece y siente, con lo cual tiene también elementos en común con plantas y animales. El cuerpo humano se diferencia de los cuerpos de las plantas y los animales porque es el único que presenta una postura erguida:

Aunque el hombre es parte de las plantas y animales, es único entre todos los seres vivos en tener una postura erguida. Esto se debe a dos razones. Una es que su naturaleza está en mayor equilibrio; otra es que su cuerpo es más puro y delicado que los demás cuerpos. De modo semejante, si el aceite es puro, la llama sube hacia arriba en una línea recta, debido a la pureza del aceite; y si el aceite no es puro, sino turbio, la llama sube, pero no en línea recta. Esta es una prueba natural de que la naturaleza del hombre es más equilibrada y proporcionada que la de los demás animales y plantas.²⁴

Otra razón de la superioridad del hombre sobre los demás animales y plantas que adduce Ibn Şaddiq contiene una curiosa referencia, que no he conseguido identificar, al hombre como “planta celestial” y como “fruto invertido”:

La otra razón es que el hombre es una “planta celestial”; es decir, todas las plantas crecen desde su raíz, y como la cabeza del hombre es su raíz, y esta raíz mira hacia el cielo, el hombre es una “planta celestial.” Por esta razón el hombre es llamado “fruto invertido,” y por esta razón el corazón del hombre se halla del revés, con su parte más estrecha apuntando hacia abajo, aunque cupiera esperar que apuntara hacia arriba.²⁵

Ibn Şaddiq se refiere a los Hermanos de la Pureza como “nuestros predecesores”:

Nuestros predecesores [los Hermanos de la Pureza] han comparado la cabeza del hombre con la esfera celeste del siguiente modo: los ojos con las dos luminarias, es decir, el sol y la luna; las orejas con los planetas superiores, es decir, Saturno y Júpiter; los agujeros de la nariz con Venus; la boca con Marte; la lengua con

24 Microcosmos, ed. cit., texto inglés p. 81.

25 Microcosmos, ed. cit., texto inglés p. 81.

Mercurio; puesto que Mercurio está relacionado con la articulación y el lenguaje; los doce signos del zodiac con las doce vertebrae de la columna vertebral (...) Los mares, ríos, y lagos corresponden a los conductos que tienen pulso en el hombre, es decir, las arterias, y a los conductos que no tienen pulso, pero que simplemente están llenos de sangre [i.e., las venas]. Las montañas corresponden en el hombre a los huesos, las plantas al cabello, y los cuatro elementos a los cuatro humores que hay en él. Los treinta y dos dientes que hay en su boca corresponden a los días del mes solar. Y Dios creó también en él doce orificios, que corresponden a los doce meses del año, y siete órganos para los sentidos, que corresponden a los siete días de la semana, esto es: las orejas, los ojos, los dos agujeros de la nariz, y la boca: éstos son los siete orificios que hay en la cabeza. Hay otros dos orificios en el pecho, uno en el ombligo, una abertura excretoria en la parte de delante, y otra en la parte de detrás.”²⁶

El hombre nace, crece y muere como las plantas y los animales; y comparte con ellos las potencias del alma relacionadas con estas funciones. Ibn Şaddiq describe de acuerdo con la medicina de su época el proceso de la formación del embrión en el útero, y aprovecha para hacer una comparación macrocósmica:

El calor del útero y las partes internas en las que se implanta la gota de semen corresponde con el calor que el sol proporciona a las plantas, pues este calor actualiza toda la naturaleza vegetativa que existe en potencia en la gota, igual que el sol afecta a todas las semillas.²⁷

Ibn Şaddiq escribe como médico, mostrando su conocimiento de la medicina de la época. Es interesante su descripción de lo que nosotros denominaríamos emociones, y que él llama potencias pasivas del alma, como la ira, el temor, la vergüenza, la alegría y la pena. Por ejemplo, describe la ira como el movimiento del espíritu desde el interior del cuerpo hacia fuera, junto a la sangre y los humores, como si el cuerpo quisiera ponerse a la defensiva. El temor, por el contrario, ocurre cuando el alma se recoge hacia adentro desde la periferia, como un hombre que huye, hasta que abandona la superficie del cuerpo y provoca que los dedos de manos y pies

²⁶ *Microcosmos*, ed. cit., texto inglés pp. 81-82.

²⁷ *Microcosmos*, ed. cit. Texto inglés p. 84.

se queden insensibles por el frío.²⁸

La relación de superioridad del alma respecto del cuerpo en el texto de Ibn Şaddiq es presentada en términos que recuerdan a Gabirol. El alma no está en el cuerpo, ni tampoco está fuera de él, sino que más bien el cuerpo está en el alma. En consonancia con la doctrina neoplatónica de Gabirol, el alma es descrita como el “lugar conceptual” del cuerpo:

Es evidente que [el alma] no es un cuerpo, ni está en el cuerpo, ni está fuera del cuerpo, pero es de una sustancia muy delicada. Su recubrimiento del cuerpo es más sutil que el propio recubrimiento del cuerpo [la piel]; su proximidad al cuerpo es mayor que la de las distintas partes del cuerpo entre sí, y ningún descreído podría negar sus existencia en sí mismo o no ser consciente de que el alma existe en él y, por ende, en algún sentido, en su cuerpo. Pero en la medida en que no está literalmente en el cuerpo, como hemos dicho, el cuerpo no es su lugar, sino que más bien el alma es el lugar del cuerpo, pero un lugar únicamente conceptual (*maqom sikli*).²⁹

Ibn Şaddiq rechaza de manera radical la triangulación de la semejanza entre el hombre, el mundo, y Dios:

No se te ocurra decir que dado que el Creador, bendito sea, es la razón y la causa del mundo, éste debe asemejarse a Él, puesto que el efecto se asemeja a su causa en uno u otro aspecto. Es únicamente debido al hecho de que este efecto se origina en Él que decimos que es su causa, de modo figurado.³⁰

La investigación racional es una obligación absoluta del hombre. El hombre que no desarrolla su intelecto desciende a un rango inferior incluso al de los animales, puesto que el hombre, a diferencia de los animales, posee la posibilidad de superar su animalidad:

Si el hombre desciende del rango en el que se dedica al estudio y la investigación, no tiene derecho legítimo a ser llamado hombre, pues el verdadero significado y sentido humanos no se hallan en él. Así, pasa a ser inferior a los animales, pues el animal no posee la capacidad de desprenderse de su forma vital del todo y revertir a una forma de existencia vegetativa, pero el hombre, por su negligencia y su deficiencia, puede revertir a una naturaleza inferior.³¹

28 Para estos ejemplos, véase ed. cit., p. 88.

29 *Microcosmos*, ed. cit., pp. 96-97.

30 *Microcosmos*, ed. cit., texto inglés p. 102.

31 *Microcosmos*, ed. cit., texto inglés p. 105.

En línea con la filosofía platónica, el modo de evitar retroceder a un estadio inferior que el de los animales es domeñar los deseos del cuerpo y practicar la filosofía, entendida ésta como el aprendizaje de la muerte. De acuerdo a Ibn Šaddiq, Dios, en su misericordia, creó al hombre a su imagen, es decir conteniendo en sí la imagen de todo lo creado por Dios, por lo que es llamado microcosmos. Dios es comparado con un hombre que construye una casa para su hijo y pone en ella todo lo que hay en el mundo, y le dice a su hijo: Ahora ya no tienes que salir de casa para nada, porque todo lo que puedas necesitar está en casa.³²

6.5 Actitud de Maimónides hacia el motivo del microcosmos

Al cerrarse el período que nos ocupa en este trabajo, con la llegada del poder almohade a la Península, se abre un nuevo capítulo en la filosofía judía con la obra de Maimónides. La actitud de Maimónides hacia el motivo del microcosmos indica un giro importante. Ya hemos mencionado, al comienzo de este capítulo, cómo las palabras de Maimónides sobre Ibn Šaddiq son, cuando menos, ambiguas. Lo mismo ocurre con su actitud respecto de la tradición del *Šiʿur Qomah*. En el *Comentario a la Mishnah*,³³ Maimónides parece en principio aceptar el *Šiʿur Qomah* como una tradición auténtica, de la que dice que su explicación requeriría al menos cien páginas, y a la que espera poder dedicarse en la obra sobre profecía que está escribiendo, o en alguna otra obra que escriba en el futuro. Pero en uno de sus *responsa* posteriores, zanja la cuestión diciendo que “sólo los dioses ajenos tienen medida (*šīʿur*)”.³⁴

En su *Guía de Perplejos*, Maimónides discute explícitamente el motivo del microcosmos

32 Ver *Microcosmos*, ed. cit., p. 103.

33 *Comentario a la Mishnah*, Sanhedrín 10, Introducción Pereq helek 7.

34 Maimonides, *Responsa*, 117 (ed. Blau, p. 201).

en I,72. Este capítulo se abre con el siguiente pasaje:

Debes saber que este universo, considerado en su conjunto, constituye como una sola individualidad, y nada más; quiero decir, el globo del cielo supremo, con todo su contenido, es, a no dudarlo, un individuo, como Zayd y Omar, con el mismo título de individualidad. La diferencia entre sus respectivas sustancias, es decir, las de este globo con todo lo que en él se encierra, son del orden de las que caracterizan a los miembros de una persona humana, pongo por caso. Lo mismo que Zayd, v. gr., es un solo individuo, aunque compuesto de diferentes partes, como son la carne y los huesos, variedad de humores y de “espíritus,” de igual modo dicho globo, en su totalidad, abarca las esferas y los cuatro elementos con sus componentes.³⁵

Según esto, Maimónides parece aceptar la idea de que el mundo y el hombre se asemejan, según el postulado microcósmico. En la parte inicial de este capítulo de su *Guía de perplejos*, Maimónides continúa elaborando las similitudes que se pueden observar entre el hombre y el mundo:

De igual manera, así como en el cuerpo humano hay miembros dominantes y miembros dominados, que precisan para su sostenimiento de la dirección de aquel otro principal que los rige, análogamente en el cosmos universal existen partes preponderantes, como el quinto cuerpo, que todo lo circunda, y partes supeditadas, que precisan de guía, como son los elementos y sus compuestos. Otrosí, al igual que el órgano principal, que es el corazón, está en constante movimiento, y es el principio de toda moción que se produce en el cuerpo, en tanto que los restantes órganos corporales dependen de él y él les suministra por su sístole y diástole las facultades que precisan para sus funciones, análogamente la esfera celeste, con su movimiento, gobierna las demás partes del universo (...)³⁶

Pero hacia la mitad del capítulo, Maimónides deja entrever que esta semejanza entre el hombre y el mundo no es tan estricta como pudiera parece a primera vista:

Así hay que representarse el conjunto de esta esfera como un solo individuo, semoviente y dotado de alma, pues tal modo de representación es muy necesario, o al menos de gran utilidad, para la demostración de la unidad de Dios, según se expondrá, y mediante tal representación quedará patente asimismo que el Uno

35 Maimonides, *Guía de perplejos*, edición de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1998, p. 197.

36 Maimónides, *op. cit.*, p. 199

creó el uno.³⁷

Según el pasaje arriba citado, el microcosmos es “un modo de representación muy necesario, o al menos de gran utilidad.” Esta expresión de Maimónides contiene una contradicción, ya que algo muy necesario y algo de al menos gran utilidad no son en absoluto lo mismo, como Maimónides parece decir aquí. Teniendo en cuenta el empleo esotérico del lenguaje del que Maimónides hace uso en su obra filosófica, esta contradicción indica, en mi opinión, que Maimónides considera el motivo del microcosmos como “un modo de representación de gran utilidad” para hacer patente a ojos del vulgo la unidad divina. Esto se confirma con pasajes posteriores, en los que leemos:

Advierte que, pese a lo que dejamos dicho respecto a la semejanza existente entre el universo mundo y el individuo humano, no es esa la razón de haberse dicho del hombre que es un “microcosmos,” pues tal semejanza podría hacerse extensiva a cualquier individuo entre los animales de organismo completo, y, sin embargo, nunca habrás oído dijera ninguno de los antiguos que el asno o el caballo sean un microcosmos.³⁸

Maimónides presenta en lo que sigue tres puntos en los que la comparación entre el individuo humano y el mundo no se sostiene:

Has de saber que la comparación que hemos establecido entre el conjunto del universo y el individuo humano solamente ofrece discrepancia en tres puntos: 1) el miembro dominante en todo animal cordado saca provecho de los dominados, que le reportan utilidad. (...) 2) En todos los animales que tienen corazón, éste se halla situado en medio, y los demás miembros por él dominados le rodean, con el fin de serle útiles, preservándole y salvaguardándole, para que no le sobrevenga daño del exterior; pero en el conjunto del universo es al contrario: su parte más noble envuelve a la inferior (...). 3) Dicha facultad racional se halla ínsita en un cuerpo y es separable del mismo, en tanto que Dios, exaltado sea, no es facultad radicada en el cuerpo del universo, sino separado de todos los componentes de éste. (p. 204)

37 Maimónides, *op. cit.*, p. 200.

38 Maimonides, *op. cit.*, p. 202.

Las comparaciones detalladas que hemos encontrado en los autores anteriores no tienen, pues, en opinión de Maimónides, mucho sentido, al menos en lo que atañe a la filosofía propiamente dicha (y no a la opinión de las masas incultas). La comparación entre el hombre y el mundo es pertinente, estrictamente hablando, solo en lo que se refiere a la relación entre Dios y el mundo, por una parte, y entre el entendimiento adquirido (“*al-ʿaql al-mustafād*” en árabe, “*ha-sekel ha-niqneh*” en hebreo) y el hombre, por otra:

Ten presente que era conveniente la comparación entre Dios (¡exaltado sea!) y el universo con la relación existente entre el entendimiento adquirido y el hombre, dado que ésta no es una facultad ligada a un cuerpo, separado como está, en realidad, del cuerpo sobre el cual se infunde.³⁹

La doctrina del entendimiento adquirido es algo que aquellos que no son versados en filosofía aristotélica desconocen. Esta expresión se remonta a las traducciones árabes de Alejandro de Afrodisia, y es empleada, con diversos matices por Avicena y Alfarabi.⁴⁰ Se trata del estado del intelecto humano cuando pasa de ser intelecto en potencia a ser intelecto en acto, gracias a su unión con el Intelecto Agente. Según Avicena, el intelecto adquirido se da cada vez que el hombre efectúa un acto intelectual en su vida diaria. Según Alfarabi, el intelecto adquirido se da en el hombre cuando éste ha acumulado un número significativo de conocimientos y ha alcanzado con ello la conjunción con el Intelecto Agente. A efectos de nuestra comparación, lo más relevante es que el intelecto adquirido está de algún modo en el hombre, pero no está en modo alguno en el cuerpo. Está, pudiéramos decir, relacionado con el hombre, pero también fuera de él, pues reside a la vez en el intelecto individual del hombre que realiza actos intelectivos, y en el Intelecto Agente, que es independiente de los hombres individuales, y que subsiste separadamente.

39 Maimónides, *op. cit.*, p. 204.

40 Sobre esta doctrina filosófica y sus variantes, véase H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes On Intellect*, Oxford University Press, 1992.

Al hacer referencia a esta compleja doctrina filosófica, es evidente que Maimónides entiende por el paralelismo microcósmico algo muy diferente de las “inocentes” comparaciones entre el hombre y el mundo que hemos encontrado en muchos de los textos anteriores. Maimónides no quiere ir abiertamente en contra de la opinión popular; de ahí que sus palabras acerca de Ibn Şaddiq, o acerca del microcosmos en el comienzo de Guía I:72 sean deliberadamente ambiguas. Pero, en el fondo, Maimónides está muy lejos de aceptar la doctrina microcósmica en su acepción neoplatónica.

Conclusiones

En los cien años que van desde mediados del siglo XI a mediados del siglo XII se produce, como hemos visto, una proliferación de obras que tratan del paralelismo micro-macrocósmico en al-Andalus. Un núcleo importante a este respecto se halla en la taifa de Zaragoza, que en cierto modo representa el bastión de la anterior cultura andalusí frente a la invasión de los almorávides, procedentes del norte de África.

A su llegada a la Península, los almorávides hacen frecuentes referencias a la heterodoxia de los andalusíes, quienes en ocasiones son incluso considerados antropomorfistas. Por supuesto, no se deben descartar razones de estrategia política para esta caracterización de los andalusíes: desde el punto de vista de los almorávides, es lícito hacer la guerra contra los musulmanes andalusíes si se les considera culpables de una malinterpretación flagrante del Islam, es decir, si se les considera antropomorfistas. Pero tampoco se ha de descartar por completo que la proliferación de doctrinas filosóficas como la del paralelismo microcósmico contribuyeran en alguna medida a levantar las sospechas de los ulemas almorávides.

Las acusaciones de antropomorfismo se repetirán a mediados del siglo XII, pero esta vez en contra de los almorávides, con la llegada de los almohades, como ha estudiado Delfina Serrano.¹

En este trabajo hemos discutido el desarrollo del motivo del microcosmos en autores judíos de al-Andalus, haciendo un particular esfuerzo por contextualizarlos en el entorno cultural islámico en el que trabajaron. No ha de extrañar, pues, que las acusaciones de los musulmanes almorávides contra los andalusíes, o de los almohades

¹ D. Serrano, “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?” en Cressier, Fierro (eds) *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, pp. 815-852.

contra los almohades, encuentren eco en la filosofía de autores judíos que viven en el entorno islámico, y que escriben su obra filosófica en lengua árabe. A este respecto, en sus recientes reconsideraciones de la obra de Maimónides, Sarah Stroumsa y Maribel Fierro² enfatizan, con justa razón, el entorno almohade en el que transcurrió su juventud y sus años de formación. Un aspecto en común de Maimónides con la ideología almohade es el profundo rechazo del antropomorfismo. En la medida en que el antropomorfismo puede derivar de una malinterpretación, o de una extensión a Dios del paralelismo entre el hombre y el mundo, la cauta actitud de Maimónides frente al popular motivo del microcosmos puede interpretarse como parte de esta actitud que acerca a Maimónides a los almohades.

En lo que respecta a la filosofía judía en al-Andalus, la figura de Maimónides marca un hito. La lógica de la analogía y la continuidad en la naturaleza, más propia del paradigma neoplatónico que encontramos en los filósofos que desarrollan el motivo del microcosmos, se deja atrás con Maimónides, quien instaura una nueva etapa, marcada por el aristotelismo.

² S. Stroumsa, *Maimonides in His World*, Princeton University Press, 2011; M. Fierro, *The Almohad Revolution*, Ashgate, Surrey, U.K., 2012.

Bibliografía

Fuentes

- Abraham bar Ḥiyya, *Hegyon ha-nefeš ha-ʿašuvah*, ed. S. Rapoport, Leipzig, 1860
-----, *The Meditation of the Sad Soul*, trad. G. Wigoder, N.Y., 1969
- Abraham ibn Daud, *El libro de la tradición*, introducción, traducción y notas por D. Ferre, Riopiedras, Barcelona, 1990
-----, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-qabbalah)*, ed. G. Cohen, Philadelphia, 1967
- Abraham ibn Ezra, *Commentary on the Pentateuch. Genesis*, trans. N. Strickman y A. Silver, Menorah Publishing House, NY, 1988
-----, *Iggeret Ḥayy ben Meqīš*, ed. I. Levin, Tel Aviv, 1983
-----, *The Secret of the Torah. A translation of Abraham ibn Ezra's Sefer Yesod Mora ve-Sod ha-Torah*, trad. N. Strickman, Jason Aronson, Northvale, New Jersey and London, 1995
-----, *El comentario de Abraham ibn Ezra al libro de Job*, ed. y trad. M. Gómez Aranda, Madrid, 2004
- Alba Cecilia, A. (trad.) *Midrás de los diez mandamientos, y Libro precioso de la salvación*, Instituto San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia, 1990
- Anklesaria, B. T. (trad.) *Greater Bundahishn*, Bombay, 1956
[<http://www.investigacioneshistoricaseuroasiaticas-ihia.com/pb/zandakasihbundahishniranio.pdf>] Consultado el 17 de enero de 2012
- Badawi, A. *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Cairo, 1955
- Baffioni, C. (ed.) *Epistles of the Brethren of Purity: On the Natural Sciences. Arabic critical edition and English translation of Epistles 15-21*, Oxford, 2013
-----, (ed.) *Epistles of the Brethren of Purity: On Logic. Arabic critical edition and English translation of Epistles 10-14*, Oxford, 2010
- Bahya ibn Paquda, *Al-hidāja ilā farā'id al-qulūb de Bachja ibn Jōsef ibn Paqūda aus Andalusien*, editado por A. S. Yahuda, Leiden, 1912
-----, *Los deberes de los corazones*, trad. J. Lomba Fuentes, Madrid, 1994
- (Pseudo) Bahya ibn Paquda, *Les réflexions sur l'âme par Bahya ben Joseph ibn Pakouda. Traduites de l'arabe en hébreu par Isaac Broydé*, Paris, 1896
-----, *Kitāb maʿānī al-naḥs. Buch vom Wesen der Seele von einem Ungenannten*, ed. I. Goldziher, Berlín, 1907
- Calders, T. (trad.) *El princep i el monjo*, Sabadell, 1987

- Cohen, M. (ed.) *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tuebingen, 1985
- Cole. P. (trad.) *The Dream of the Poem. Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950-1492*, Princeton, 2007
- Diels, H. & Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, 1985
- Dieterici, F. (trans.) *Die Philosophie bei den Arabern im X Jahrhundert. Vol XIV. Die Abhandlungen der Ichwan es-Safa in Auswahl*, Leipzig, 1886
- , (ed.) *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882
- Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, “Libro de los secretos de Henoc (eslavo),” Madrid, 1984, pp. 145-202
- El-Bizri, N. (ed.) *Epistles of the Brethren of Purity: On Arithmetic and Geometry. Arabic critical edition and English translation of Epistles 1-2*, Oxford, 2012
- , (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity: On Music. Arabic critical edition and English translation of Epistle 5*, Oxford, 2010
- Freedman, H. (ed.) *Midrash Rabbah translated into English with notes, glossary and indices*, The Soncino Press, London, 1939
- Ghalib, M. (ed.) *Al-risāla al-ŷāmi'a*, Beirut, 1974
- Goldin, J. (ed.) *The Fathers According to Rabbi Nathan*, New Haven, 1955
- Goodman, L. y McGregor, R. (eds.), *Epistles of the Brethren of Purity: the Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn. Arabic critical edition and English translation of Epistle 22*, Oxford, 2010
- Gruenwald, I. “A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira”, *Israel Oriental Studies* 1 (1971): 132-177
- Ibn Bāŷŷa, *Libro sobre el alma (Kitāb al-naŷs)*, trad. J. Lomba Fuentes, Madrid, 2007
- Ibn Qasī, *Khaŷ al-na'alayn*, ed. J. Dreher, Bonn, 1985
- Al-Kindi, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindi*, par R. Rashed et J. Jolivet, vol. II *Metaphysique et cosmologie*, Leiden-Boston-Koln, 1998
- , *Al-Kindī's Metaphysics*, ed. A. Ivry, SUNY Press, Albany, 1974
- , *Obras filosóficas de Al-Kindi*, traducción de R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, Madrid, 1986-Milik, J. *The Books of Enoch*, Oxford, 1976
- Miskawayh, *Le Petit Livre du Salut*, ed. S. Adima, traduction française et notes par R. Arnaldez, Maison Arabe du Livre, Tunisie, 1987
- Mošeh ibn Ezra *Kitāb al-muḥāḍara wa'l-muḍākara*, ed. y trad. M. Abumalham Mas, CSIC, Madrid, 2 vols., 1985-6
- Maimónides, *Cinco epístolas de Maimónides*, introducción, traducción y notas por M. J. Cano y D. Ferre, Riopiedras, Barcelona, 1988

- , *Guía de perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, Masrid, 1994
- Murray, J. (trad.) *The History of Herodotus: A New English Version*, London, 1862
- Navarro Peiro, A. (ed.) *Abot de Rabbi Natán*, versión crítica, introducción y notas, Biblioteca Midrásica, Valencia, 1987
- Pérez Fernández, M. (ed.) *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, Valencia, 1984
- Philo *De opificio mundi*, The Loeb Classical Library, London, 1929
- Plotini Opera*. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Plotiniana Arabica ad codicum fidem Anglice vertit Geoffrey Lewis. Museum Lessianum Series Philosophica XXXIV, Paris, 1959, 2 vols.
- Plutarco, “Sobre la cara visible de la luna,” en *Obras morales y de costumbres*, vol. 9, Madrid, 2002
- Pritchard, J. T. (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969
- Rowson, E. *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-ʿĀmirī’s Kitāb al-Amad ʿala l-ʿAbad*, New Haven, 1998
- Šāʿid al-Andalusī *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones [Kitāb Ṭabaqāt al-umam]* Traducción, notas e índices de Eloísa Llaveró Ruiz, Madrid, 2000
- Saldarini, A. *The Fathers According to Rabbi Nathan Version B*, Leiden, 1975
- Šaliba, J. (ed.) *Al-risāla al-yāmiʿa*, Damasco, 1949-1951, 2 vols.
- Sánchez Rojo, I. y J. Montgomery (eds.) *Epistles of the Brethren of Purity: On Geography. Arabic critical edition and English translation of Epistle 4*, Oxford, 2014
- Salomón ibn Gabirol, *Selección de perlas*, trad. D. Gonzalo Maeso, Ameller, Barcelona, 1977
- *The Improvement of the Moral Qualities*, ed. de Stephen Wise, AMS Press, New York, 1966
- *La fuente de la vida* Riopiedras, Barcelona, 1987 (trad. F. de Castro, Madrid, 1901, revisada por C. del Valle)
- *Fons vitae; ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; primum edidit Clemens Baeumker*, Münster, 1995
- *Poemas*. Vol. 1: Seculares, trad. De M.J. Cano, Granada, 1987
- *La corrección de los caracteres*, trad. De J. Lomba Fuentes, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1990
- Saadia Gaon, *Sefer Yeširah (Kitāb al-Mabādī)*, ʿim peruš ha-gaon rabbenu Saʿadiah b. Yosef al-Fayyūmī, ed. Y. Qafih, Jerusalén, 1972
- , *Commentaire sur le Sefer Yesira ou Livre de la création, par le Gaon Saadja de Fayyoun*, trad. M. Lambert, París, 1891

- Sefer ha-Bahir, The Book Bahir: An Edition Based on the Earliest Manuscripts*, ed. D. Abrams, Cherub Press, L.A., 1994
- Sefer Yeşirah*, Edition, Translation and Text-Critical Commentary by P. Hayman, Tübingen, 2004
- , *Sefer Yetsirah: The Book of Creation*, ed. A. Kaplan, Boston, 1997
- Schaefer, P. *Synopse zur Hekhalot-literatur*, Tuebingen, 1981
- Schechter, S. (ed.) *Abot the Rabbi Natán*, Vienna 1887 (reimpresa en NY 1967)
- Schirmann, J. (ed.) *Ha-shirah ha-ivrit bi-Sefarad u-be-Provans*, Jerusalem-Tel Aviv, 1960, 2 vols.
- Tāmīr, A. *Ŷāmiʿat al-ŷāmiʿa*, Beirut, 1959, 2ª edición 1970
- Torneró Poveda, E. (ed.) *La disputa entre los animales y el hombre*, Madrid, 2006
- Vajda, G. *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dunash ibn Tamim de Kairouan (Xe siècle) : Nouvelle édition revue et augmentée par Paul Fenton*, 2002
- Al-Ŷāḥiẓ (atrib.), *Kitāb al-dalāʾil wa-l-ʿtibār ʿalāʾl-khalq wa-l-tadbīr*, Alepo, 1928
- , *Chance or creation? God's Design in the Universe, Attributed to al-Jahiz (776-869)*. Translated and introduced by M.A.S Abdel Haleem, London, 1995
- Yehudah ben Barzilai de Barcelona, *Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona*, ed. S.J. Halberstam, Berlín, 1885
- Yosef ibn Ṣaddiq, *The Microcosm of Joseph ibn Ṣaddiq*. Hebrew Text Critically Edited by S. Horovitz and Provided with an English Translation by J. Haberman. Madison-Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, London, Associated University Presses, 2003 (includes the reprinted text of Horovitz's *Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddik*, Breslau, Jüdisch-theologischen Seminar, Fränckel'scher Stiftung, 1903)
- , *Der Mikrokosmos, ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik*, ed. Jellinek, Leipzig, 1854
- , *Shire Yosef ibn Saddiq*, ed. Y. David, New York-Jerusalem, 1982
- , *El diwán de Yosef ibn Saddiq: según la edición crítica de Yonah David*, trad. T. Alsina Trías y G. del Olmo Lete, Orientalia Barcinonensia, Ed. AUSA, Sabadell, 1987
- Zundel, H. (ed.) *Midrash Tanhuma*, Vilna, 1885

Estudios

- Abbas, C. "Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī," en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por S. Jayyusi, Leiden-New York, 1994, vol. 2, pp. 909-933
- Abrams, D. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory. Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalén, 2010
- Adamson, P. *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London, 2002
- Agamben, G. *Signatura rerum. Sur la méthode* Vrin, Paris, 2008
- Albert Reyna, R. F. "La *Risāla fī māhiyyat al-išq* de las *Rasā'il ijwān al-ṣafā'*," *Anaquel de Estudios Árabes* 6 (1995): 185-207
 ----- *La antropología de los ijwān al-ṣafā'*, Tesis doctoral, UCM
 ----- "El concepto de lenguaje en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*," *Anaquel de Estudios Árabes* (20) 2009: 5-17
 ----- "El concepto de religión en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*" *Alif Nūn* 48 (2007)
- Altmann, A. "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism," en *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., pp. 1-40
 ----- y Stern, S. *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958
- Alvar, C. *Diccionario filológico de literatura medieval española*, Castalia, Madrid, 2002
- Aranda Pérez, G. et al. *Literatura judía intertestamentaria*, Estella (Navarra), 1996
- Asín Palacios, M. *Ibn Masarra y su escuela*, Madrid, 1916
 ----- "Ibn al-Sīd de Badajoz y su 'Libro de los cercos' (*Kitāb al-ḥadā'iq*)", en *Ibn as-Sīd al-Baṭalyawsī 'Abdallāh ibn Muḥammad (d. 521/1127) Texts and Studies*, collected by F. Sezgin, Frankfurt am Main, 1999, pp. 129-238
- Baneth, D. "The Common Theological Source of Bahya ibn Paquda and al-Ghazali," en *Sefer Magnes*, ed. F. Bar, Jerusalem, 1938
- Bargebuhr, F. *The Alhambra. A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, 1968
 ----- "The Alhambra Palace of the Eleventh Century," en *JWCI* (1954)
 ----- *Salomo ibn Gabirol. Ostwestliches Dichtertum*, Wiesbaden 1976
- Baron (Brown), N. "Studies in Mibhar ha-penanim of R. Shelomo ben Gabirol," *Tarbiz* 19 (1947): 45-52
- Ben-Shammai, H. "Saadya's Goal in His Commentary on Sefer Yetsirah," en *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hyman*, R. Link-Salinger (ed.), Washington, 1988, pp. 1-9

- Borissov, A. "Pseudo-Bahja," *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'USSR, Classe des humanités*, 1929
- Castelli, D. *Il Commento di Sabbetai Donnolo sul Libro della Creazione*, Florencia, 1880
- Calvo, T. "La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De Anima", *Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1968): 11-26
- Cohen, M. *The Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham, 1983
- Collins, J. "The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism," en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, pp. 329-344
- Conger, G. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New York, 1922
- Corriente, F. *A Dictionary of Andalusí Arabic*, Leiden-New York, 1997
- Daftary, F. *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* Edinburgh, 1998
- *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London, 2005
- *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, London, 2004
- *The Ismailis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990
- Dan, J. "The Shiur Komah: Imaging the Divine,"
www.myjewishlearning.com/beliefs/Theology/God/Early_Conceptions/In_the_Shiur_Komah.shtml, consultado el 15 de enero de 2012
- "Three Phases of the History of the Sefer Yezira", *Frankfurter Judaistische Beiträge* 21 (1994): 7-29
- D'Ancona, C. "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation," en P. Adamson y R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2004, pp. 10-31
- Davidson, H. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes On Intellect*, Oxford University Press, 1992
- *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford University Press, 2005
- Deleuze, G. *Spinoza philosophie pratique* Minuit, Paris, 1981
- Derenbourg, H. "Al-Batalyousi," *Revue des Etudes Juives*, 7 (1883): 274-279
- Derenbourg, J. "Un livre inconnu de R. Bahia ben Joseph" *REJ* 25 (1892): 248-250
- Díaz Esteban, F. "La cultura arabigoandaluza en Salomón ibn Gabirol," *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*, Málaga, 1972
- Dozy, R. *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, 1982

- El-Bizri, N. (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafāʾ and Their Rasāʾil. An Introduction*, London, 2008
- Ephros, I. "The Philosophical Terms and Ideas of Abraham bar Ḥiyya (the Prince)," en I. Ephros, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, New York-London, 1974, pp. 171-252
- Fenton, P. "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle," en *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, edited by Jill Kraye et al., London, 1986, pp. 241-264
- "Gleanings from Mošeh ibn Ezra's Maqalat al-Hadiqa," *Sefarad* 36 (1976): 285-298
- *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIe siècle*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997
- Fierro, M. "Bāṭinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the "Rutbat al- Ḥakīm" and the "Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)", *Studia Islamica*, 84 (1996): 87-111
- *The Almohad Revolution*, Ashgate, Surrey, U.K., 2012
- "Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades", en *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. 2, pp. 895-935
- "Heresy in al-Andalus," en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por Salma Khadra Jayyusi, Leiden-New York, 1994, vol. 2, pp. 895-907
- *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987
- "The Polemic about the karamat al-awliya' and the development of sufism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992): 236-249
- Foucault, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* Gallimard, Paris, 1966
- Friedmann, Y. *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* University of California Press, Berkeley-London, 1989
- García Avilés, A. "El Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí," *Bulletin of Hispanic Studies* 74 (1997): 21-39
- García Gómez, Emilio "Alusiones a los Ijwan al-safa en la poesía árábigo-andaluza", *Al-Andalus* 4 (1939): 462-466
- García-Sanjuán, A. "Jews and Christians in Almoravid Seville," en *Medieval Encounters* 14 (2008): 78-98
- Garden, K. "Al-Ghazālī's Contested Revival: *Ihyāʾ ʿulūm al-dīn* and Its Critics in Khorasan and the Maghrib", Tesis doctoral, University of Chicago, 2005
- Garrido, P. *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: la*

- ciencia de las letras en el sufismo*, Tesis doctoral, Salamanca, 2008
- “Traducción anotada de la Risālat al-ʿitibār de Ibn Masarra de Córdoba”, *Numen* 10, pp. 81-87
- Gil, M. “The Origins of the Karaites,” en Meira Polliack *Karaite Judaism*, Leiden, 2003, pp. 73-11
- Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1909-1938
- Goldreich, A. “Possible Arabic Sources for the Distinction Between ‘Duties of the Heart’ and ‘Duties of the Limbs’,” *Teʿudah* 6 (1988): 179-208
- Goldstein, B. “The Arabic Version of Ptolemy’s Planetary Hypotheses,” *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 57, IV (1967): 3-12
- González Ferrín, E. *Historia general de al-Ándalus*, Córdoba, 2009
- González Sánchez, A. R. “El Liber Razielis alfonsí en su contexto hebreo”, *Espéculo* 46 (2010) <http://www.ucm.es/info/especulo/numero46/razielis.html>, consultado el 15 de enero de 2012
- Gonzalo Maeso, D. “Salomón ibn Gabirol, filósofo y teólogo,” *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*, Málaga, 1972, pp. 6-20
- Goodrich, D. “A Sufi Revolt on Portugal: Ibn Qasī,” Tesis doctoral, Columbia University, 1978
- Gril, D. “La lecture supérieure du Coran selon Ibn Barraġān,” *Arabica* 37:3/4 (2000): 510-522
- Gruenwald, I. “Some Critical Notes on the First Part of SY,” *REJ* 132 (1973): 475-512
- Gutas, D. *Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998
- Guttmann, J. “Eine bisher unbekannte, dem Bachja Ibn Pakuda zugeeignete Schrift,” *MGWJ*, XLI (1897): 241-256
- , *Philosophies of Judaism. A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, 1964
- Halkin, A. “Iyyunim be-Kitāb maʿānī al-naḥs”, en *Meḥqarim be-ʿarabit ube-islam*, editado por J. Mansour, Ramat Gan, 1973, pp. 81-94
- Halm, H. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiyya. Eine Studie zur Islamischen Gnosis*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden, 1978
- Hamdani, A. “The Arrangement of the *Rasāʾil Ikhwān al-Ṣafāʾ* and the Problem of

- Interpolations,” en Nader el-Bizri (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwān al-Ṣafāʾ and Their Rasāʾil. An Introduction*, London, 2008
- “Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity,” *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978): 345-353
- Haneberg, “Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ichwan uṣ ṣafa” (7. Juli 1866), en *Rasāʾil Ikhwān al-Safāʾ wa-khillān al waḥdāʾ. Texts and Studies*, collected and reprinted by F. Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main, 1999, vol. II, pp. 333-362
- Harvey, S. “The Terms Designating Love in Judaeo-Arabic Thought,” en *Judaeo-Arabic Studies*, Amsterdam, 1997, pp. 175-196
- , “Shem Tov Ibn Falaquera,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007
- , “Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?,” in *JQR* 83 (1982): 51-70
- Hodgkin, T. “The Radical Tradition in Muslim West Africa,” in *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, 1976
- Hughes, A. “The Three Worlds of Ibn Ezra's Hay ben Meqitz,” *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 2002, Vol. 11, No. 1, pp. 1-24
- Husik, I. *A History of Medieval Jewish Philosophy*, N.Y., 1916
- Idel, M. “Enoch is Metatron”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6, 1-2 (1987): 151-170
- *Golem: tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*, Siruela, Madrid, 2008
- Jospe, R. «Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezirah: Some Comments», *REJ* 149 (1990): 369-415
- Kaufmann, D. *Studien über Salomon ibn Gabirol* Budapest, 1899
- , “Die Spuren al-Baṭlajūsi's in der jüdischen Religionsphilosophie,” *Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1879-1880*, pp. 1-64
- , *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, Viena, 1874
- Kokowzov, P. K. “The Date of the Life of Bahya ibn Paquda,” en *Hommage à la mémoire de S. Poznanski*, Varsovia, 1927, pp. 13-21
- Laenen, J. *La mística judía: una introducción*, Madrid, 2006
- Lambert, M. *Commentaire sur le Séfer Yesira ou livre de la création par le Gaon Saadya de Fayyoun*, 1981
- Lambert, W., “A New Look at the Babylonian Background of Genesis,” en *I Studied Inscriptions From Before the Flood*, Winona Lake, Indiana, 1994

- Lancaster, I. *Deconstructing the Bible. Abraham ibn Ezra's Introduction to the Torah* Routledge, London, 2003
- Liebes, Y. *Torat ha-yeširah šel Sefer Yeširah*, Jerusalén-Tel Aviv, 2000
- , "Golem be-gematria ḥokmah," *Kiryat Sefer* 63 (1990-1), pp. 1314-1317
- , "Rabbi Solomon ibn Gabirol's Use of the Sefer Yetsirah," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6 (1987): 73-123
- Lobel, D. *A Sufi-Jewish Dialogue. Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia, 2007
- Loewe, R. "Ibn Gabirol's Treatment of Sources in the Kether Malkhut," in R. Loewe (ed.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday* University of Alabama Press, 1979, pp. 183-194
- Lomba, J. *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, 1988
- López Saco, J., nota introductoria a *Greater Bundahishn*, transliterated and translated by B.T. Anklesaria, Bombay, 1956 [<http://www.investigacioneshistoricas-euroasiaticas-ihia.com/pb/zandakasibundahishniranio.pdf>]
- Lovejoy, A. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1966
- Mahdi, M., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, 2001
- Marín, M. "Muslim Religious Practices in al-Andalus (8th-10th centuries)", en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por S. Jayyusi, Leiden-New York, 1994, vol. 2, pp. 878-893
- Martín, J. L. *Una sociedad en guerra. Reinos cristianos y musulmanes (siglos XI-XIII)* *Historia de España, Historia 16*, Madrid, 1980
- Marx A. "Gabirol's Authorship of Choice of Pearls, the Two Versions of Josef Kimhi's Sekel ha-qodesh," *HUCA* 4 (1927)
- Mason, S. F., *Historia de las ciencias vol. 1: La ciencia antigua y la ciencia en Oriente y en la Europa medieval*, Madrid, 1984
- Marx, A. (ed.) "Texts by and about Maimonides," *JQR* 25,4 (1935): 371-428
- Meier, J. *Die Kabbalah: Einführung, klassische Texte, Erläuterungen*, Munich, 1995
- Melamed, A. "Al yithalal: perushim filosofiim le-irmiyahu 9:22-23 ba-maḥšabah ha-yehudit be-yemei ha-beinayim we-ha-renesans," en *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1985): 31-82
- Millás Vallicrosa, J.M. *Salomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1945

- *La poesía sagrada hebraico española*, Madrid, 1940
- “Un capítulo del Libro de Poética de M. Abenezra,” *BRAE* XVII (1939): 441-443
- Mirsky, A. *From Duties of the Heart to Songs of the Heart*, Jerusalén, 1992
- Munk, S. *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859
- Nasr, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafāʾ, al-Bīrūnī and Ibn Sīnā*, Bath, 1978
- Navarro Peiro, A. *El tiempo y la muerte. Las elegías de Moseh ibn Ezra*, Granada, 1994
- *Narrativa hispanohebraica (Siglos XII-XV)*, Córdoba, 1988
- “Las versiones hebreas de Calila e Dimna,” en *Revista de Filología Románica* 14, 2 (1997): 325-333
- Netton, I. *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Edinburgh, 1991
- Neumark, D. *Toldot ha-filosofia be-Israel*, New York, 1921
- Orlov, A. *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen, 2005
- , “Without Measure and Without Analogy: the Tradition of the Divine Body in 2 (Slavonic) Enoch”, *JJS* 56/2 (2005): 224-244
- Peters, F. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968
- Pessin, S. *Solomon ibn Gabirol: Universal Hylomorphism and the Psychic Imagination*, PhD dissertation, Ohio State University, 2000
- Pines, S. “Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch,” en *Types of Redemption*, ed. por Zwi Werblowski, Leiden, 1970, pp. 72-87
- , “La longue recension de la Théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne,” *Revue des Études Islamiques* 22 (1954): 7-20
- , “Sefer ‘arugat ha-bosem: ha-qeṭa‘im mi-toḵ sefer meqor ḥayyim,” *Tarbiz* 27 (1958): 218-233
- , “And He Called Out to Nothingness and It Was Split,” *Tarbiz* 50 (1980-81): 339-47
- Plessner, M. “Kavvanato šel *Kitāb ma‘ānī al-naḥs* ha-meyuḥas le-rabbi Baḥya ibn Paquda u-meqomo be-toldot ha-maḥshavah ha-yehudit,” en *Qiryat Sefer* 48 (1972-1973): 491-498
- Posnanski, S. “Philon dans l’ancienne littérature judéo-arabe”, *REJ* 50 (1905): 10-31
- Puig Montada, J. “Philosophy in Andalusia,” en *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, pp. 155-179

- Roth, N. "Satire and Debate in Two Famous Poems from al-Andalus: Love of Boys vs. Girls, the Pen and Other Themes," *The Maghreb Review* 4 (1979): 105-13
- Reguev, S. "Ha-nefeš ha-ṭehorah we-ha-nefeš ha-ḥomrit be-sefer torat ha-nefeš," en *Da'at* (1987): 67-77
- Rowson, E. "The Philosopher as Littérateur: al-Tawḥīdī and his Predecessors", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990): 50-92
- Rubio, M. "The First Hebrew Encyclopedia of Science: Abraham bar Hiyya's Yesode ha-tebunah u-migdal ha-emunah," en S. Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, 2000, pp. 140-153
- Ruggles, D. F. *Gardens, Landscape and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Pennsylvania State University Press, 2000
- Runia, D. *Philo of Alexandria on the Creation of the Cosmos According to Moses*, Leiden, 2001
 ----- *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, CRINT 3.3, Minneapolis, 1993
- Sáenz-Badillos, A. *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1992
 ----- "El 'Anaq, poema lingüístico de Selomoh ibn Gabirol," *MEAH* 27 (1980): 5-29
- Sánchez, M. *Cuadernos de Historia* 16, 3 La Alta Edad Media, pp. 37-88
- Schaefer, P. *Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany, 1992
- Sharf, A. *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Nueva York, 1976
- Scheindlin, R. "Ibn Gabirol's Religious Poetry and Sufi Poetry," en *Sefarad* 54 (1994): 109-142
- Schirmann, Jefim "Salomón ibn Gabirol, su vida y su obra poética", *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*, Málaga, 1972, pp. 35-48
- Schlanger, J. *La philosophie de Salomon ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme* Leiden, Brill, 1968
 -----, "Sur le rôle du 'Tout' dans la creation selon Gabirol," *REJ* 124 (1965): 125-35
- Scholem, G. *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York, 1965
 -----, *Main Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1995
 -----, *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York, 1997
 -----, "Iqvotav shel Gabirol be-qabbalah," in *Me'assef Sofre Erets Israel*, 1940, pp. 160-

- Schreiner, M. *Les réflexions sur l'âme par Bahya ben Joseph ibn Pakouda*. Traduites de l'arabe en hébreu par Isaac Broydé, Paris, 1896 (Recension), en *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, I (1897): 121-128
- Schwab, M. "Manuscripts du supplément hébreu de la B.N.", en *REJ* 37 (1898): 127-136
- Sela, S. "Dos textos astrológicos conservados en el comentario al *Sefer Yeşirah* de Yehudá ben Barzilay al-Bargeloní", *Sefarad* 68:2 (2008): 261-290
- Sendor, M. "The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on *Sefer Yetsirah*", PhD diss. Harvard University, 1994
- Septimus, B. "Open Rebuke and Concealed Love," in I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Harvard University, Cambridge, MA, 1983, pp. 11-34
- Serrano, D. "Ibn al-Šīd al-Baṭalyawsī (444/1052-521/1127): de los reinos de taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético," *Al-Qanṭara* 23, 1 (2002): 53-92
- , "¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?," en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina, eds., *Los almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols., vol. 2, pp. 815-852
- , "Los almorávides y la teología aš'arī: ¿contestación o legitimación de una disciplina radical?," en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, n° 13, Madrid, 2003, pp. 461-516
- Sezgin, F. (ed.) *Ibn as-Šīd al-Baṭalyawsī. Texts and Studies*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, 1999, 2 vols.
- (ed.) *Rasā'il Ikhwān al-Šafā' wa-khillān al wafā' (2nd half 4th/10th century) Texts and Studies*, Frankfurt am Main, 1999, 2 vols
- Sirat, C. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1985
- Smet, Daniel de *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruselas, 1998
- , *La Quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIe s.)*, Leuven, 1995
- Steinschneider, M. *Die Arabische Literatur der Juden*, Hildesheim, 1964
- , *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893
- Stern, S. "New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren," en

- Studies in Early Ismāʿīlism*, Jerusalem-Leiden, 1983, pp. 155-176, pp. 173-174 (publicado originalmente en *Islamic Studies* 4 (1964), III, pp. 405-28)
- , "Ibn Ḥasday's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle," in *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, edited by F. W. Zimmermann, London, 1983, pp. 58-120
- , "The First in Thought is the Last in Action": The History of a Saying Attributed to Aristotle," in *Journal of Semitic Studies* 7,2 (1962): 234-252
- Stroumsa, S. *Maimonides in His World*, Princeton University Press, 2011
- , "He'ara 'al yaḥaso shel ha-Rambam le-R. Yosef ibn Ṣaddiq," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 9 (1990), pp. 37-38
- Tanenbaum, A. "Nine Spheres or Ten? A Medieval Gloss on Moses Ibn Ezra's Be-Shem El Asher Amar," *Journal of Jewish Studies* 47 (1996): 294-310
- , *The Contemplative Soul. Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*, Leiden, 2002
- Taylor, R. "Saint Thomas and the Liber de Causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances," *Mediaeval Studies* 41 (1979): 506-513
- , "Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality," *Journal of the History of Ideas* 59,2 (1998): 241-264
- Teicher, J.L. "The Latin-Hebrew School of Translators in Spain in the Twelfth Century", en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona, AUSA, 1956, vol. 2, pp. 425-40
- Torner, E. "Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra," *Al-Qanṭara* 14 (1993): 47-64
- , "Cuestiones filosóficas del *Kitāb al masā'il* de Ibn al-Sīd de Badajoz," en *Al-Qanṭara* 5 (1984): 15-32
- Urvoy, D. "The 'ulamā' of al-Andalus," en *The Legacy of Muslim Spain*, editado por Salma Khadra Jayyusi, Leiden-New York, 1991, vol. 2, pp. 849-877
- Vajda, G. "La philosophie et la théologie de Joseph ibn Ṣaddiq," en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 24 (1949): 93-181 (reprinted in *Jewish Neo-Platonism*, ed. S. Katz, New York, Arno Press, 1980 and in *Mélanges*, G. Vajda, ed. G.E. Weil, Hildesheim, 1982, pp. 423-511)
- , "Sa'adya Commentateur du Livre de la Création," *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Études*, París, 1959-60
- , *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dūnaš ben Tāmīm de Kairouan (Xe siècle)*. Nouvelle édition revue et augmentée par Paul B. Fenton, Peeters, Paris-Louvain, 2003
- , *La teología ascética de Baḥya ibn Paquda*, Madrid, 1950
- Vegas Montaner, L. "Tradiciones de Henoc en la literatura rabínica," *MEAH*, sección

Hebreo 53 (2004) 509-533

-Viguera, M.J. “Las cartas de al-Ghazali y al-Ṭurṭūṣī al soberano almorávid Yusuf b. Tašfīn”, *Al-Andalus* XLI (1977): 341-374

-Wakelnig, E. *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden-Boston, 2006

-Walker, P. *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Yaʿqūb al-Sijistānī*, Cambridge, 1993

-----, “The Ismāʿīlīs,” en P. Adamson y R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2004, pp. 72-91

-Wasserstein, A. “Greek (and Christian) Sources in Ibn Ezra’s Commentary on Psalms”, *Scripta Classica Israelica* 7 (1983-84): 101-112

-Wasserstein, D. *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, Princeton, 1985

-Wasserstrom, S. “Sefer Yeṣirah and Early Islam: A Reappraisal”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3,1 (1993): 1-30

-----, “Further Thoughts on the Origins of Sefer Yeṣirah”, *Aleph* 2 (2002): 201-221

-Watt, M. *Historia de la España islámica* Alianza Editorial, Madrid, 1997

-Wolfson, E. “God, the Intellect, and the Demiurge: On the Usage of the Word Kol in Abraham ibn Ezra”, *REJ* 149 (1990): 77-111

-----, “Traces of Philonic Doctrine in Medieval Jewish Mysticism: A Preliminary Note”, en *Studia Philonica Annual* 8 (1996): 99-106

-----, *Language, Eros, Being*, New York, 2005

-----, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford, 2006

-----, “By Way of Truth: Aspects of Nahmanides’ Kabbalistic Hermeneutics”, *AJS Review* 14 (1989): 103-178

-----, “Beautiful Maiden Without Eyes: *Peshat* and *Sod* in Zoharic Hermeneutics,” en *The Midrashic Imagination*, ed. M. Fishbane, pp. 155-203

-----, “From My Flesh I Would Behold God: Imaginal Representation and Inscripting Divine Justice, Preliminary Observations,” en *The Journal of Scriptural Reasoning* 2.3 (2002)

-Wolfson, H. A. “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts,” *The Harvard Theological Review* 28, 2 (1935): 69-133

-Zimmermann, F. “The Origins of the So-Called Theology of Aristotle,” en *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, edited by Jill Kraye et al., London, 1986, pp. 110-241

